

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah

Badai' 01 al-Fawa'id

بدائع الفوائد

Penerjemah:
Muhamad Abid Hadlari

QantaraLit Seri Ke-441

Bada'i al-Fawa'id

بدائع الفوائد

Penulis: Ibnu Qayyim al-Jauziyyah
Penerjemah: Muhamad Abid Hadlari, S.Ag.,Lc.

 **Akses Terjemahan Lain:**

[WhatsApp Channel](#) | [Google Drive](#) | [Telegram](#)

[Katalog Daftar E-Book](#) | [Blog Pribadi](#) | [EBS Book](#)



Selesai diterjemahkan:

05 Syawal 1447 H – 25 Maret 2026

 Karanganyar, Jawa Tengah, Indonesia

Peringatan :

Terjemahan ini didasarkan pada teks yang memiliki tingkat kompleksitas bahasa berbeda-beda. Karena itu, beberapa kalimat dengan nuansa sastra yang tinggi mungkin belum sepenuhnya terwakili dalam terjemahan bahasa Indonesia.

✦ **Wakaf untuk Kaum Muslimin** ✦

(bebas sebar, cetak & gandakan, non-komersial)



SPESIFIKASI NASKAH:

- **Ukuran Buku** : (B5 / 18,2 × 25,7 cm)

PENGATURAN TEKS:

- **Font Teks** : (Roboto)
- **Ukuran Font** : (14 pt)
- **Spasi Baris** : (1,15)
- **Perataan Teks** : Rata kiri-kanan (Justify)
- **Indent Paragraf** : 1,27 cm

PENGATURAN HALAMAN:

- **Margin Atas** : 2,54 cm
- **Margin Bawah** : 2,54 cm
- **Margin Kanan** : 1,9 cm
- **Margin Kiri** : 1,9 cm

LAYOUT:

- **Desain Sampul** : Canva
- **Desain Isi** : Microsoft 365

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Semoga Allah mencurahkan shalawat kepada Rasul kita Muhammad, Nabi yang ummi, beserta seluruh keluarga dan para sahabatnya, dan semoga Allah melimpahkan salam kepada mereka.

Berkata Syaikh, Imam, Ulama yang tiada tandingannya, yang unggul dalam keutamaan, panutan para ulama, pewaris para nabi, Syaikhul Islam, Mufti umat manusia, mujtahid, mufasssir, juru bicara Al-Qur'an, pemilik faedah-faedah yang indah: Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr yang dikenal dengan nama Ibnu Qayyim al-Jauziyyah – semoga Allah merahmatinya dan memasukkannya ke dalam surga, amin.

Segala puji bagi Allah, dan tiada daya kecuali dengan pertolongan Allah. Berikut ini adalah faedah-faedah dari berbagai macam cabang ilmu.

Faedah: Hak Pemilik dan Hak Kepemilikan

Hak pemilik (*shahibul milk*) adalah satu hal, dan hak kepemilikan (*huquq al-milk*) adalah hal yang lain. Hak pemilik berlaku bagi seseorang yang memiliki hak tertentu atas saudaranya. Adapun hak kepemilikan mengikuti objek yang dimiliki dan tidak mempertimbangkan siapa pemiliknya.

Berdasarkan prinsip ini, timbul perselisihan mengenai hak syuf'ah (hak membeli lebih dahulu) bagi seorang dzimmi (non-

Muslim yang berada di bawah perlindungan negara Islam) atas seorang Muslim. Ulama yang mewajibkannya menjadikan syuf'ah sebagai bagian dari hak kepemilikan, sedangkan ulama yang menggugurkannya menjadikannya sebagai bagian dari hak pemilik. Pandangan kedua lebih jelas dan lebih sahih, karena Pembuat syariat tidak memberikan hak kepada dzimmi di jalan yang digunakan bersama ketika terjadi persengketaan. Beliau bersabda: *"Apabila kalian berjumpa dengan mereka di jalan, maka desaklah mereka ke tepi yang paling sempit."* Maka bagaimana mungkin ia diberi hak untuk merampas kepemilikan khusus ketika terjadi persaingan?

Inilah hujah Imam Ahmad sendiri. Adapun hadits *"Tidak ada syuf'ah bagi orang Nasrani"* adalah hadits munkar. Sebagian murid Imam Ahmad berdalil dengannya, padahal beliau lebih mengerti bahwa hadits itu tidak layak dijadikan hujah, sebab ia hanyalah perkataan sebagian tabi'in.

Faedah: Memiliki Manfaat dan Memiliki Hak untuk Memanfaatkan

Memiliki manfaat (*tamlik al-manfa'ah*) dan memiliki hak untuk memanfaatkan (*tamlik al-intifa'*) adalah dua hal yang berbeda. Yang pertama memberikan hak untuk memanfaatkan sekaligus hak untuk menukarnya (menyewakannya). Yang kedua hanya memberikan hak untuk memanfaatkan, tanpa hak untuk menukarnya.

Berdasarkan prinsip ini, menyewakan barang yang telah disewa diperbolehkan karena penyewa telah memiliki manfaatnya. Berbeda halnya dengan akad pernikahan terhadap kemaluan istri,

karena suami tidak memiliki manfaat itu secara langsung, melainkan hanya memiliki hak untuk memanfaatkannya. Demikian pula menyewakan hak-hak yang seseorang hanya berhak memanfaatkannya – seperti tempat duduk di pelataran masjid, kamar-kamar madrasah, dan ribath (tempat penginapan para sufi) – tidak diperbolehkan, karena ia tidak memiliki manfaatnya, melainkan hanya hak untuk memanfaatkannya.

Dari perbedaan inilah lahir perselisihan mengenai bolehnya menyewakan barang pinjaman. Ulama yang melarangnya – seperti al-Syafi'i, Ahmad, dan pengikut mereka – berpendapat bahwa peminjam tidak memiliki manfaatnya, melainkan hanya hak untuk memanfaatkannya. Ulama yang membolehkannya – seperti Malik dan pengikutnya – berpendapat bahwa peminjam telah memiliki manfaatnya. Oleh karena itu, menurut Malik, pinjaman menjadi mengikat apabila dibatasi waktu; dan jika tanpa batas waktu, maka ia mengikat selama masa yang lazim dimanfaatkan menurut kebiasaan, sehingga pemberi pinjaman tidak berhak menariknya kembali sebelum masa tersebut berakhir.

Faedah: Mendahulukan Hukum atas Sebabnya

Pernyataan para ulama bahwa "apabila suatu hukum memiliki dua sebab, maka boleh mendahulukannya atas salah satunya" tidaklah tepat dan mengandung kekeliruan dalam ungkapan. Hukum tidak boleh mendahului sebabnya. Yang lebih tepat dikatakan adalah: apabila suatu hukum memiliki sebab dan syarat, maka boleh mendahulukannya atas syaratnya, bukan atas sebabnya. Adapun mendahulukannya atas keduanya sekaligus, atau atas sebabnya saja, adalah tidak boleh. Barangkali

perselisihan ini hanya bersifat lafzhi (soal redaksi), karena syarat suatu hukum termasuk dalam rangkaian sebab-sebabnya yang diperhitungkan dalam penetapannya.

Misalnya, jika seseorang mendirikan shalat Zhuhur sebelum tergelincirnya matahari, atau dilaksanakan hukuman dera sebelum seseorang minum minuman keras atau berzina, maka hal itu tidak sah menurut kesepakatan ulama.

Apabila suatu hukum memiliki sebab dan syarat, maka terdapat tiga kondisi.

Pertama: hukum itu mendahului keduanya, maka ia gugur dan tidak sah.

Kedua: hukum itu mengikuti keduanya, maka ia sah dan berlaku.

Ketiga: hukum itu berada di antara keduanya (mendahului syarat namun setelah sebab), dan inilah yang menjadi sumber perselisihan.

Permasalahan ini memiliki beberapa rupa:

1. Kafarat sumpah: sebabnya adalah bersumpah dan syaratnya adalah melanggar sumpah. Ulama yang membolehkan kafarat di antara keduanya mempertimbangkan keharusan datang setelah sebab. Ulama yang melarangnya memandang bahwa syarat merupakan bagian dari sebab.
2. Kewajiban zakat: sebabnya adalah nishab dan syaratnya adalah berlalunya setahun (haul). Dasar boleh atau tidaknya mendahulukan sama seperti yang telah disebutkan.

3. Jika seseorang membayar kafarat sebelum melukai orang lain, maka gugurlah kafaratnya. Jika setelah kematian, maka sah. Jika di antara keduanya, maka diperselisihkan.
4. Jika seseorang memaafkan hak qishash sebelum pelukaan terjadi, maka gugur. Jika setelah kematian, maka pemaafan ahli waris berlaku. Jika di antara keduanya, maka juga berlaku.
5. Jika seseorang mengeluarkan zakat biji-bijian sebelum biji itu keluar, maka tidak sah. Jika setelah kering, maka sah. Jika antara matang dan kering, demikian pula halnya.
6. Jika ahli waris mengizinkan pewaris untuk membelanjakan lebih dari sepertiga hartanya sebelum ia sakit, maka izin itu gugur. Jika izin diberikan setelah kematian, maka berlaku. Jika diberikan ketika pewaris sedang sakit, maka diperselisihkan: Ahmad bin Hanbal – semoga Allah meridhainya – tidak menganggapnya berlaku karena itu izin dari bukan pemilik harta. Malik bin Anas – semoga Allah meridhainya – menganggapnya berlaku, dan pendapatnya ini lebih kuat.
7. Jika kedua pihak menggugurkan khiyar (hak pilih) sebelum transaksi, maka terdapat perselisihan. Ulama yang melarangnya melihat bahwa hal itu mendahulukan hukum atas sebabnya. Ulama yang membolehkannya – dan ini adalah pendapat yang benar – mengatakan bahwa keduanya telah melangsungkan akad dengan cara demikian, sehingga hukum sama sekali tidak mendahului sebabnya. Seolah-olah itu adalah hak yang mereka rela untuk tidak menetapkannya sejak awal. Demikian pula gugurnya syuf'ah

sebelum jual beli: ulama yang tidak menganggapnya gugur berkata bahwa itu mendahulukan hukum atas sebabnya, namun pendapat itu tidak benar. Yang terjadi sesungguhnya adalah pengguguran hak yang sedang dalam proses penetapan. Hak itu milik pemiliknya, dan ia rela menggugurkannya serta rela bahwa jual beli tidak menjadi sebab baginya untuk mengambil hak syuf'ah. Hal ini dikuatkan oleh dalil nash dan qiyas.

Adapun jika seorang istri menggugurkan haknya atas nafkah dan pembagian giliran, maka ia boleh menariknya kembali dan tidak gugur, karena tabiat manusia tidak mampu bersabar atas hal itu secara terus-menerus, sebab kebutuhannya terhadapnya selalu muncul dari waktu ke waktu. Berbeda dengan pengguguran hak-hak yang telah tetap secara sekaligus – seperti syuf'ah dan khiyar – yang jiwa dapat bertekad untuk menggugurkannya secara permanen karena tidak terus-menerus dibutuhkan. Pahami hal ini.

Faedah: Perbedaan antara Kesaksian dan Periwaiyatan

Periwaiyatan (*riwayah*) bersifat umum dan berlaku bagi perawi maupun orang lain sepanjang masa. Adapun kesaksian (*syahadah*) bersifat khusus bagi orang yang dipersaksikan untuknya atau terhadapnya, dan tidak melampaui keduanya kecuali melalui jalan pengikutan yang murni.

Karena pengikatan terhadap orang tertentu berpotensi melahirkan permusuhan, konflik kepentingan, dan tuduhan yang menyebabkan penolakan, maka kesaksian diketat dengan syarat jumlah tertentu dan laki-laki, serta ditolak karena kekerabatan,

permusuhan, dan celah-celah kecurangan. Hal seperti ini tidak diterapkan dalam periwayatan yang bersifat umum, sehingga tidak disyaratkan jumlah tertentu maupun jenis kelamin laki-laki. Yang disyaratkan hanyalah apa yang menghasilkan dugaan kuat akan kejujuran pewaris, yaitu: adil yang mencegah dari berdusta, dan waspada yang mencegah dari kekeliruan dan kekacauan ingatan.

Mengenai kesaksian perempuan dan hamba sahaya: Karena perempuan memiliki kekurangan dalam akal dan agama, maka mereka tidak termasuk dalam kapasitas penuh untuk bersaksi. Apabila kebutuhan menghendaki, maka kesaksian seorang perempuan diperkuat dengan perempuan lain yang serupa, karena hal itu lebih menjauhkan dari kekeliruan dan lupa, sebab salah seorang mengingatkan yang lain.

Adapun persyaratan kemerdekaan (bukan hamba) bagi saksi adalah pendapat yang sangat lemah dan tidak memiliki dalil dari Al-Qur'an, sunnah, maupun ijma'. Ahmad telah meriwayatkan dari Anas bin Malik bahwa ia berkata: *"Aku tidak mengetahui seorang pun yang menolak kesaksian hamba sahaya."* Allah menerima kesaksian mereka atas umat-umat pada hari kiamat – maka bagaimana mungkin kesaksian mereka tidak diterima atas sesama mukallaf yang setaraf dengan mereka? Kesaksian mereka diterima atas Rasulullah dalam periwayatan – maka bagaimana mungkin ditolak atas seorang laki-laki dalam persoalan satu dirham?

Hal ini tidak bisa disanggah dengan alasan perempuan, karena kesaksian perempuan diterima bersama perempuan lain seperti yang telah kami sebutkan, sedangkan hambatan penerimaan kesaksian perempuan secara sendirian tidak ada pada hamba sahaya.

Berdasarkan kaidah ini, terdapat sejumlah permasalahan:

1. **Pengabaran tentang rukyat hilal Ramadhan:** Ulama yang mencukupkan satu orang menjadikannya periwayatan karena berlaku umum bagi semua mukallaf, sehingga seperti azan. Ulama yang mensyaratkan jumlah tertentu menyamakannya dengan kesaksian karena tidak berlaku di semua zaman dan tempat, melainkan khusus pada tahun dan wilayah tertentu menurut salah satu pendapat. Pendapat ini dapat dipatahkan oleh contoh azan dengan sanggahan yang tidak dapat dihindari.
2. **Pengabaran tentang nasab melalui ilmu kiyafah (pengenalan keturunan dari ciri fisik):** Ditinjau dari sisinya sebagai berita khusus tentang seseorang yang bersifat individual, ia menyerupai kesaksian. Menjadikannya seperti periwayatan adalah keliru. Yang benar adalah: karena ahli kiyafah tampil untuk umum dengan kapasitas khusus yang bersandar pada petunjuk dan tanda-tanda yang hanya ia ketahui, maka kedudukannya menyerupai hakim, sehingga ucapannya adalah hukum, bukan periwayatan.
3. **Jarh (penilaian cacat) terhadap perawi dan saksi:** Apakah cukup satu orang karena disamakan dengan hukum, ataukah harus dua orang karena disamakan dengan kesaksian? Ini masalah yang diperselisihkan. Menjadikannya seperti periwayatan tidaklah tepat, karena jarh bukan merupakan riwayat dari orang lain, melainkan penilaian berdasarkan ijtihad.
4. **Penerjemahan dalam fatwa, tulisan, dan kesaksian:** Apakah disyaratkan dua orang? Ini dibangun di atas prinsip di atas,

dan penyandarannya pada periwayatan dan kesaksian adalah tepat, bukan pada hukum.

5. **Penilaian harga barang (taqwim):** Ulama yang mensyaratkan dua orang memandangnya sebagai kesaksian. Ulama yang tidak mensyaratkannya menjadikannya seperti hukum, bukan periwayatan.
6. **Pembagi harta (qasim):** Apakah disyaratkan ada dua orang? Berdasarkan kaidah ini, yang benar adalah mencukupkan satu orang, berdasarkan kisah Abdullah bin Rawahah.
7. **Tasbih makmum kepada imam:** Apakah disyaratkan dua orang yang bertasbih? Ada dua pendapat berdasarkan kaidah ini.
8. **Pengabaran tentang kenajisan air:** Apakah disyaratkan dua orang? Ada dua pendapat.
9. **Kharis (penaksir buah di pohon):** Yang benar dalam semua hal ini adalah mencukupkan satu orang, seperti halnya muazin dan orang yang memberitahu arah kiblat. Adapun tasbih makmum kepada imamnya, maka perlu diteliti lebih lanjut.
10. **Mufti:** Diterima dari satu orang berdasarkan kesepakatan.
11. **Pengabaran tentang lama atau barunya cacat barang yang diperselisihkan:** Yang benar adalah mencukupkan satu orang, seperti penilai harga dan ahli kiyafah. Malikiyah mensyaratkan dua orang, namun kemudian mereka sendiri kontradiksi dengan menyatakan bahwa apabila tidak ada Muslim yang tersedia, maka boleh diterima dari kalangan ahluz zimmah.

Faedah: Ucapan Satu Orang dalam Penetapan Hilal Ramadhan

Apabila seorang muazin diterima ucapannya sendirian – padahal setiap kaum memiliki fajar, tengah hari, dan terbenamnya matahari yang berbeda-beda – maka penerimaan ucapan satu orang dalam penetapan hilal Ramadhan lebih layak dan lebih utama.

Faedah: Penerimaan Ucapan Anak Kecil, Orang Kafir, dan Perempuan

Ucapan anak kecil, orang kafir, dan perempuan diterima dalam hal hadiah dan permintaan izin, dan inilah yang telah diamalkan umat dari dahulu hingga sekarang. Hal itu karena kabar-kabar mereka dikelilingi oleh qarinah-qarinah (petunjuk keadaan) yang hampir mencapai tingkat kepastian dalam banyak keadaan, ditambah dengan meratanya kebutuhan umat akan hal itu. Seandainya seseorang tidak boleh memasuki rumah orang lain dan tidak boleh menerima hadiahnya kecuali dengan dua orang saksi yang adil, niscaya umat akan mengalami kesempitan yang besar.

Ini adalah kaidah yang benar, namun hendaknya diterapkan secara konsisten agar tidak terjadi kontradiksi – seperti dalam perselisihan kepemilikan perabot rumah, karena qarinah-qarinah yang hampir mencapai kepastian menunjukkan kebenaran klaim suami atas apa yang lazimnya menjadi miliknya, dan klaim istri atas apa yang layak baginya. Oleh karena itu, mayoritas ulama

menerima prinsip ini, dan di atas kaidah inilah berdiri keputusan Nabi Sulaiman (alaihissalam) antara dua orang perempuan yang bersengketa mengenai seorang anak — yang merupakan puncak kearifan fikih.

Ali bin Hazm dalam Maratib al-Ijma' telah menyebutkan ijma' umat atas diterimanya ucapan seorang perempuan dalam menyerahkan pengantin wanita kepada suaminya pada malam pernikahan. Hal itu adalah sebagaimana yang ia sebutkan. Dalam situasi ini terkumpul sejumlah qarinah yang kuat: berkumpulnya keluarga dan kerabat, jarangness penipuan dan kekeliruan dalam hal tersebut, terkenalness peristiwa itu, tidak ada kelonggaran dalam menetapkannya, dan kebutuhan masyarakat yang mendesak akan hal itu — semua itu mewajibkan diterimanya ucapannya.

Faedah: Ucapan Jagal tentang Penyembelihan

Diterimanya ucapan seorang jagal mengenai penyembelihan bukan termasuk bab ini sama sekali, melainkan termasuk kaidah lain, yaitu: seseorang dipercaya atas apa yang ada di tangannya dan atas apa yang ia kabarkan tentangnya. Apabila seorang kafir berkata "ini adalah anakku" maka boleh bagi seorang Muslim untuk menikahnya; apabila ia berkata "ini adalah hartaku" maka boleh untuk membelinya dan memakannya; apabila ia berkata "ini telah aku sembelih" maka boleh untuk memakannya. Setiap orang dipercaya atas apa yang ia kabarkan mengenai apa yang ada di tangannya, sehingga tidak disyaratkan di sini keadilan maupun jumlah tertentu.

Faedah: Pembagian Kabar (Khabar)

Kabar, apabila berkenaan dengan hukum umum yang berhubungan dengan umat:

- Jika sandarannya adalah pendengaran langsung, maka ia disebut **riwayat**
- Jika sandarannya adalah pemahaman dari yang didengar, maka ia disebut **fatwa**

Apabila kabar itu bersifat khusus dan berkaitan dengan orang tertentu yang sandarannya adalah penyaksian atau ilmu langsung, maka ia disebut **kesaksian**. Apabila kabar itu berkenaan dengan hak yang terkait dengan orang yang dikabarkan dan yang menerima kabar adalah pendengar itu sendiri atau wakilnya, maka ia disebut **gugatan**. Apabila kabar itu berupa membenaran atas gugatan tersebut, maka ia disebut **pengakuan**. Apabila berupa penolakan atas gugatan, maka ia disebut **pengingkaran**. Apabila kabar itu lahir dari dalil, maka ia disebut **kesimpulan** (*natijah*), dan sebelum dalil itu diperoleh ia disebut **permasalahan yang dicari** (*mathlub*). Apabila kabar itu mengenai sesuatu yang darinya dimaksudkan suatu kesimpulan, maka ia disebut **dalil**, dan bagiannya disebut **premis** (*muqaddimah*).

Faedah: Makna-makna Kata "Syahida"

Kata *syahida* dalam bahasa Arab memiliki beberapa makna. **Pertama:** hadir, sebagaimana firman Allah Ta'ala: "**Maka barangsiapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya) di bulan itu, hendaklah ia berpuasa pada bulan itu**" (Al-Baqarah: 185). Dalam ayat ini terdapat dua penafsiran: (1) siapa yang hadir di

negeri (tidak bepergian) pada bulan itu, dan (2) siapa yang menyaksikan bulan itu hadir di negeri. Keduanya saling berkaitan. **Kedua:** kabar atau berita, sebagaimana dalam sabda Rasulullah shallallahu alaihi wasallam yang diriwayatkan oleh beberapa orang yang dipercaya dan paling dipercaya bagi Umar adalah Umar sendiri: *"Bahwa Rasulullah melarang shalat setelah Ashar dan setelah Shubuh."* Diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, Abu Dawud, dan lainnya. **Ketiga:** mengetahui dan menyaksikan sesuatu, sebagaimana firman Allah: **"Dan Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu"** (Al-Burooj: 9).

Apabila setiap kabar adalah kesaksian, maka tidak ada dalil dari Al-Qur'an, sunnah, ijma', maupun qiyas yang sahih bagi mereka yang mensyaratkan penggunaan lafaz "kesaksian" (*syahadah*) di dalamnya. Dari Imam Ahmad terdapat tiga riwayat dalam hal ini: **Pertama:** mensyaratkan lafaz syahadah. **Kedua:** mencukupkan dengan sekadar pengabaran — dan inilah yang dipilih oleh Syaikh kami (Ibnu Taimiyyah). **Ketiga:** membedakan antara kesaksian atas ucapan dan kesaksian atas perbuatan. Kesaksian atas ucapan tidak disyaratkan lafaz syahadah, sedangkan kesaksian atas perbuatan disyaratkan, karena apabila seseorang berkata "aku mendengar ia berkata demikian" maka ia berkedudukan seperti saksi atas Rasulullah dalam hal yang ia riwayatkan.

Faedah: Perselisihan dalam Definisi Kabar

Abu al-Ma'ali dan al-Baqillani berselisih mengenai definisi kabar yang menyatakan bahwa kabar adalah "sesuatu yang mengandung kemungkinan pembenaran dan pendustaan." Abu al-Ma'ali berpendapat seharusnya dikatakan "mengandung

kemungkinan benar atau salah" karena keduanya adalah dua hal yang berlawanan dan tidak mungkin berkumpul. Al-Qadhi (al-Baqillani) berkata: "Seharusnya tetap dikatakan mengandung kemungkinan benar dan salah."

Pendapat al-Baqillani lebih kuat, karena pertentangan itu terjadi antara dua objek yang diterima, bukan antara dua penerimaan itu sendiri. Tidak lazim bahwa pertentangan antara dua objek mengharuskan pertentangan antara dua penerimaannya. Oleh karena itu dikatakan: sesuatu yang mungkin (*mumkin*) menerima wujud dan ketiadaan, padahal keduanya saling bertentangan. Namun dua penerimaan itu harus ada bersama-sama pada sesuatu yang mungkin karena keberadaannya sendiri — sebab jika ia tidak menerima wujud, niscaya ia mustahil; dan jika ia tidak menerima ketiadaan, niscaya ia wajib ada. Maka kemungkinan (*imkan*) tidak terbayangkan kecuali dengan berkumpulnya dua penerimaan tersebut, walaupun dua objeknya saling bertentangan. Demikian pula dikatakan: benda menerima hal-hal yang berlawanan, maka penerimaannya terhadapnya berkumpul sekaligus sementara objek-objeknya saling bertentangan.

Catatan Faidah: Ungkapan yang Berbentuk Berita

Terdapat perbedaan pendapat mengenai ungkapan-ungkapan yang secara redaksi berbentuk berita, seperti *bi'tu* (aku telah menjual) dan *a'taqtu* (aku telah memerdekakan). Mazhab Hanafi berpendapat bahwa ungkapan-ungkapan ini adalah berita (*akhbar*), sementara mazhab Hanbali dan Syafi'i berpendapat bahwa ungkapan-ungkapan ini adalah *insya'* (ungkapan performatif), bukan berita. Mereka mengemukakan beberapa alasan:

Pertama, seandainya ungkapan itu berupa berita, maka ia pasti dusta, karena sebelumnya belum ada peristiwa jual beli atau pemerdekaan yang bisa diberitakan. Dan ia pun bukan berita tentang hal yang akan datang. Namun, argumen ini mengandung kelemahan, karena pihak Hanafi dapat berkata: ungkapan-ungkapan itu adalah pemberitaan tentang keadaan saat ini, sehingga isi beritanya bersamaan dengan saat pengucapannya.

Kedua, seandainya ungkapan itu berupa berita, maka ia pasti benar atau salah, padahal keduanya mustahil. Kemustahilan yang kedua sudah jelas, sedangkan kemustahilan yang pertama karena kebenarannya bergantung pada adanya hukum-hukum terlebih dahulu. Apakah hukum-hukum itu bergantung padanya? Jika ya, maka terjadi lingkaran setan (*daur*). Ataukah tidak? Itu juga mustahil, karena hukum-hukum itu tidak ada tanpa ungkapan tersebut. Pihak lain dapat menjawab: ini adalah *daur mu'iyah* (lingkaran kesertaan), bukan *daur taqaddum* (lingkaran pendahuluan), sehingga tidak mustahil.

Ketiga, seandainya ungkapan-ungkapan itu berupa berita, maka ia berita tentang masa lalu atau masa kini, dan dalam kedua hal tersebut tidak boleh digantungkan dengan syarat, karena syarat hanya berlaku pada hal yang akan datang. Atau ia berupa berita tentang masa depan, yang juga mustahil karena hal itu mengharuskan hukum-hukumnya tidak berlaku saat ini, seperti jika seseorang berkata terang-terangan: "Kamu akan menjadi tertalak." Pihak lain dapat menjawab: apa yang menghalangi ini menjadi berita tentang keadaan saat ini? Adapun pendapat kalian bahwa ungkapan itu tidak boleh digantungkan dengan syarat, maka kami jawab: jika ia digantungkan dengan syarat, ia tidak lagi menjadi berita tentang keadaan saat ini, melainkan berita tentang masa

depan. Jadi berita tentang keadaan saat ini adalah *insya'* mutlak, bukan yang digantungkan.

Keempat, apabila seseorang berkata kepada istri yang sedang dalam masa *raj'i* (talak yang masih bisa dirujuk): "Kamu tertalak," maka ia dikenai satu talak lagi, meskipun beritanya benar. Ketika ia dikenai talak lagi, hal itu menunjukkan bahwa keduanya adalah *insya'*. Pihak lain dapat menjawab: ketika kita katakan bahwa ungkapan itu adalah berita tentang keadaan saat ini, maka argumentasi ini gugur.

Kelima, pelaksanaan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Maka talaklah mereka pada waktu yang ditentukan,**" adalah dengan mengucapkan "Kamu tertalak." Ini bukan pengharaman, karena pengharaman dan penghalalaan bukan urusan orang yang mukallaf; yang ada padanya hanyalah sebab-sebabnya. Yang dimaksud dari perintah itu bukan "beritakanlah tentang talak mereka," melainkan ciptakanlah suatu hal yang mengakibatkan keharaman mereka. Dan itulah yang kami maksud dengan *insya'*. Pihak lain dapat menjawab: yang diperintahkan adalah sebab yang mengakibatkan talak. Jadi di sini ada tiga hal: perintah untuk mentalak, pelaksanaan yang diperintahkan yakni pentalakan, dan talak itu sendiri yakni keharaman yang lahir dari sebab tersebut. Jika seseorang mengucapkan berita tentang apa yang ada dalam dirinya mengenai pentalakan, maka ia telah memenuhi perintah dan si istri pun tertalak.

Keenam, bahwa *insya'* adalah yang lebih dahulu terlintas dalam pemahaman secara adat, dan ini merupakan dalil kebenaran hakikat. Oleh karena itu, tidak tepat dikatakan padanya: benar atau salah. Seandainya ia berupa berita, maka salah satunya tentu tepat untuk dikatakan.

Para ulama telah menjawab dalil-dalil tersebut dengan berbagai jawaban:

Menjawab **dalil pertama**: bahwa syariat memperkirakan telah didahuluinya makna-makna berita ini sebelum pengucapannya dalam satu satuan waktu demi menjaga kesahihan, dan memperkirakan hal demikian lebih baik daripada memindahkan makna (*naql*).

Menjawab **dalil kedua**: bahwa lingkaran setan tidak terjadi, karena di sini ada tiga hal yang berurutan: pengucapan lafaz tidak bergantung pada apa pun; setelah itu diperkirakan makna yang mendahului lafaz, dan ini tidak bergantung pada lafaz dalam perkiraan meskipun bergantung padanya dalam wujud; setelah itu menetapkan hukum, yang tidak bergantung pada lafaz meskipun lafaz bergantung padanya.

Menjawab **dalil ketiga**: bahwa konsekuensinya adalah ungkapan-ungkapan itu berupa berita tentang masa lalu, dan penggantungan dengan syarat tidak terhalang. Sebab masa lalu ada dua macam: masa lalu yang maknanya memang mendahului sebelum diucapkan secara nyata, dan ini tidak bisa digantungkan; serta masa lalu yang sifatnya perkiraan bukan kenyataan, dan ini sah untuk digantungkan. Penjelasannya: jika seseorang berkata, "Kamu tertalak jika kamu masuk rumah," ia memberitakan tentang talak istrinya yang berkaitan dengan masuknya. Maka kita perkiraan keterkaitan ini mendahului pentalakan dalam satu satuan waktu demi menjaga kesahihan. Ketika keterkaitan itu diperkirakan mendahului pengucapan, berita tentang keterkaitan itu menjadi berita tentang masa lalu, karena hakikat masa lalu

adalah sesuatu yang maknanya mendahului beritanya, baik secara kenyataan maupun perkiraan. Dengan demikian, masa lalu dan penggantungan syarat berkumpul dan tidak bertentangan.

Menjawab **dalil keempat**: bahwa jika istri yang dalam masa *raj'i* itu dimaksudkan beritanya adalah tentang talak yang sudah lalu, maka tidak dikenai talak kedua. Jika dimaksudkan berita tentang talak kedua, maka itu dusta karena talak itu belum terjadi, sehingga diperlukan perkiraan demi membenarkannya, yakni diperkirakan adanya talak yang mendahului talak yang diucapkan dalam satu satuan waktu, sehingga ucapannya sah dan talak itu pun dikenakan.

Menjawab **dalil kelima**: bahwa perintah itu berkaitan dengan mengucapkan berita yang oleh syariat diperkirakan talak mendahuluinya, sehingga talak itu menjadi lazim. Bukan berarti perintah itu berkaitan dengan menciptakan talak sehingga lafaz menjadi sebab sebagaimana yang kalian sebutkan, melainkan lafaz itu hanyalah tanda dan petunjuk atas terjadinya talak. Talak tidak ada ketika lafaz tidak ada, seperti tidak adanya sesuatu yang ditunjuk ketika tidak ada petunjuknya dan tanda-tandanya. Tidak dapat dikatakan bahwa tidak adanya petunjuk tidak mengharuskan tidak adanya yang ditunjuk, karena dalam perkara-perkara syar'i hal itu memang terjadi karena perkara syar'i hanya ditetapkan dengan dalil-dalilnya, sehingga dalil-dalilnya adalah sebab penetapannya.

Menjawab **dalil keenam**: ini adalah yang paling kuat, dan dikatakan bahwa tidak mungkin dijawab kecuali dengan sikap membantah tanpa dasar, karena kita mengetahui secara pasti bahwa orang yang berkata kepada istrinya "Kamu tertalak" tidak tepat dikatakan kepadanya: kamu benar atau kamu bohong.

Iniilah puncak argumen kedua kelompok dalam masalah ini. Adapun kesimpulan yang tepat dalam hal ini adalah bahwa redaksi-redaksi tersebut memiliki dua nisbat:

Nisbat pertama kepada objek-objek eksternalnya, maka dari sisi ini ia adalah *insya'* murni sebagaimana pendapat mazhab Hanbali dan Syafi'i.

Nisbat kedua kepada maksud dan kehendak si pembicara, maka dari sisi ini ia adalah berita tentang apa yang ia maksudkan untuk diciptakan (*insya'*) sebagaimana pendapat mazhab Hanafi.

Kesimpulannya: *"Ungkapan-ungkapan itu adalah pemberitaan ditinjau dari makna-maknanya yang ada dalam pikiran, dan merupakan insya' ditinjau dari objek-objek eksternalnya."*

Atas dasar ini, maka tidak tepat dikatakan padanya: benar atau salah, meskipun ia berupa berita. Sebab objek membenaran dan pendustaan adalah penafian dan penetapan, dan maknanya adalah kesesuaian atau ketidaksesuaian berita dengan yang diberitakan. Di sini, yang diberitakan terwujud melalui berita itu sendiri seperti terwujudnya akibat melalui sebabnya, sehingga tidak terbayangkan adanya membenaran atau pendustaan. Pembenaran dan pendustaan hanya terbayangkan dalam berita yang mana yang diberitakannya tidak terwujud melalui berita itu. Renungkanlah hal ini.

Jika diajukan pertanyaan: apa pendapat kalian tentang ucapan orang yang men-*zihar* istrinya: "Kamu bagiku seperti punggung ibuku"? Apakah ini *insya'* yang tidak menerima

pembenaran dan pendustaan, padahal Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mendustakan mereka dalam tiga tempat?

Pertama, dalam firman-Nya: "**Mereka bukanlah ibu-ibu mereka**," sehingga Dia menafikan apa yang mereka tetapkan, dan inilah hakikat pendustaan. Sementara orang yang mentalak istrinya tidak tepat dikatakan: "Dia bukanlah istri yang tertalak."

Kedua, firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Sesungguhnya mereka mengucapkan perkataan yang mungkar dan dusta**." Padahal *insya'* tidak bisa menjadi mungkar; yang mungkar hanyalah berita.

Ketiga, Allah menyebutnya sebagai *zur* (dusta), dan *zur* adalah kebohongan. Ketika Allah mendustakan mereka, hal itu menunjukkan bahwa *zihar* adalah pemberitaan, bukan *insya'*.

Keempat, *zihar* adalah haram, dan sisi keharamannya tidak lain adalah karena ia merupakan kebohongan. Adapun dalil keharamannya ada lima:

1. Allah mensifatnya sebagai mungkar.
2. Allah mensifatnya sebagai *zur*.
3. Allah menetapkan kafarat padanya; seandainya mubah, tentu tidak ada kafarat.
4. Allah berfirman: "**Demikianlah yang diperingatkan kepada kalian**," dan peringatan hanya berlaku pada hal-hal yang bukan mubah.
5. Firman Allah: "**Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun**," sedangkan ampunan dan pengampunan hanya untuk dosa.

Jika kalian mengatakan bahwa *zihar* adalah berita, maka itu batil dari beberapa sisi:

Pertama, *zihar* dahulu merupakan talak di masa Jahiliah, lalu Allah menjadikannya di masa Islam sebagai pengharaman yang bisa dihilangkan dengan kafarat. Hal ini disepakati oleh para ulama. Seandainya ia berupa berita, maka tidak mewajibkan keharaman; jika benar, sudah jelas; dan jika bohong, maka lebih jauh lagi dari untuk mengakibatkan keharaman.

Kedua, ia adalah lafaz yang mewajibkan hukum syar'inya dengan sendirinya, yaitu keharaman, dan inilah hakikat *insya'*. Berbeda dengan berita yang tidak mewajibkan hukumnya dengan sendirinya. Menafikan bahwa ia adalah *insya'* padahal hakikat *insya'* ada padanya adalah menggabungkan dua hal yang bertentangan.

Ketiga, kemampuan ucapan "Kamu bagiku seperti punggung ibuku" dalam menghasilkan keharaman sama seperti kemampuan "Kamu merdeka," "Kamu tertalak," "Aku menjualmu," "Aku menghibahkanmu," dan "Aku menikahnya," dalam menghasilkan hukum-hukumnya. Lalu bagaimana bisa mereka mengatakan ungkapan-ungkapan itu adalah *insya'* tapi tidak untuk *zihar*? Apa bedanya?

Adapun para ahli fikih berpendapat bahwa *zihar* adalah *insya'*. Sebagian ulama belakangan menentang hal ini dan berkata: "Yang benar ia adalah berita." Ia pun menjawab dalil-dalil yang dijadikan alasan *insya'*.

Ia berkata: mengenai argumen bahwa *zihar* dahulu merupakan talak di masa Jahiliah, hal ini tidak mengharuskan bahwa mereka menetapkan talak dengannya. Bisa jadi pelepasan ikatan perkawinan terjadi karena ia *insya'* sebagaimana yang kalian klaim, atau karena ia dusta dan mereka terbiasa bahwa siapa yang mengucapkan kebohongan ini maka ikatan pernikahannya lepas.

Ia juga berkata: mengenai argumen bahwa *zihar* mewajibkan keharaman sementara dan inilah hakikat *insya'* bukan berita, kami tidak menerima bahwa ada keharaman sama sekali. Yang ditunjukkan Al-Qur'an adalah wajibnya mendahulukan kafarat atas persetubuhan, seperti mendahulukan bersuci atas shalat. Ketika syariat berkata "Jangan shalat sebelum bersuci," itu tidak menunjukkan bahwa shalat haram baginya, melainkan itu adalah suatu jenis pengurutan. Kami akui bahwa *zihar* mengakibatkan keharaman, namun keharaman yang mengikuti sesuatu terkadang karena tuntutan dan dalalah lafaz tersebut—dan inilah *insya'*—dan terkadang sebagai hukuman semata, seperti mengakibatkan haramnya warisan atas pembunuhan, padahal pembunuhan bukan *insya'* pengharaman. Dan seperti mengakibatkan *ta'zir* atas kebohongan dan gugurnya keadilan karenanya. Ini adalah pengurutan berdasarkan penetapan syar'i, bukan berdasarkan dalalah lafaz. Hakikat *insya'* adalah bahwa lafaz ditetapkan untuk hukum tersebut dan menunjukkannya seperti redaksi-redaksi akad. Jadi disebabkan ucapan lebih umum daripada disebabkan melalui *insya'* atau melalui selainnya. Setiap *insya'* adalah sebab, namun tidak setiap sebab adalah *insya'*. Maka disebabkan yang lebih umum tidak dapat dijadikan dalil atas *insya'* yang lebih khusus, karena yang lebih umum tidak mengharuskan yang lebih

khusus. Dengan demikian tampaklah perbedaan antara mengakibatkan keharaman melalui talak dan melalui *zihar*.

Ia juga berkata: mengenai argumen bahwa *zihar* seperti ucapan talak, cerai, jual beli, dan sebagainya—ini adalah qiyas dalam sebab-sebab, dan kami tidak menerimanya. Bahkan seandainya kami menerimanya, nash Al-Qur'an menolaknya.

Sanggahan-sanggahan ini terhadap mereka sebenarnya batil.

Mengenai ucapannya bahwa *zihar* menjadi talak di masa Jahiliah tidak mengharuskan mereka menetapkan talak dengannya hingga akhir, ini adalah ucapan yang jelas-jelas batil. Karena mereka tidak bermaksud untuk memberitakan kebohongan agar keharaman terjadi. Bahkan ketika mereka ingin mentalak, mereka menggunakan lafaz *zihar* dengan maksud mentalak, dan mereka tidak merasa dirinya bohong atau memberitakan. Mereka semata-mata menciptakan talak dengannya. Oleh karena itu hal ini berlaku di awal Islam hingga Allah menghapusnya dengan kafarat dalam kisah Khaulah binti Ts'alah.

Khaulah adalah istri 'Ubadah bin Shamit yang tampan, lalu suaminya berkata kepadanya: "Kamu bagiku seperti punggung ibuku." Ia pun mendatangi Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan bertanya tentang hal itu. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "*Kamu haram baginya*." Ia berkata: "Wahai Rasulullah, demi Dzat yang menurunkan Kitab kepadamu, ia tidak menyebut talak, dan ia adalah ayah dari anak-anakku dan orang yang paling aku cintai." Beliau bersabda: "*Kamu haram baginya*." Ia berkata: "Aku mengadukan kepada Allah kefakiranku dan

kesendirianku." Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Aku tidak melihatmu kecuali telah haram baginya, dan aku belum diperintahkan mengenai urusanmu dengan sesuatu pun."* Ia terus mendatangi Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, dan setiap kali beliau bersabda kepadanya "kamu haram baginya," ia berseru dan berkata: "Aku mengadukan kepada Allah kefakiranku dan beratnya keadaanku; aku memiliki anak-anak kecil, jika aku serahkan mereka kepadanya mereka akan terabaikan, dan jika aku ambil mereka mereka akan kelaparan." Ia terus mendongakkan kepalanya ke langit dan berkata: "Ya Allah, sesungguhnya aku mengadukan kepada-Mu."

Inilah *zihar* pertama dalam Islam, lalu wahyu turun kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Ketika wahyu selesai, beliau bersabda: *"Panggilkan suamimu."* Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam membacakan kepadanya: **"Sesungguhnya Allah telah mendengar."**

Kisah ini menunjukkan bahwa *zihar* dahulu adalah *insya'* pengharaman yang dihasilkan oleh talak di awal Islam, kemudian hal itu dihapus dengan kafarat.

Dengan ini pula batallah analogi yang ia buat dengan haramnya unta betina ketika melahirkan sepuluh anak dan semisalnya, karena di sana tidak ada lafaz *insya'* yang mengharuskan keharaman, melainkan itu adalah syariat yang mereka buat sendiri untuk keharaman ini ketika adanya sebab tersebut.

Mengenai ucapannya bahwa ia tidak mengakui adanya keharaman sama sekali, ini adalah ucapan yang batil, karena tidak ada perselisihan di antara para ahli fikih bahwa *zihar*

mengharuskan keharaman yang dihilangkan oleh kafarat. Seandainya seseorang menyetubuhi istrinya sebelum membayar kafarat, ia berdosa berdasarkan ijmak yang telah dikenal dalam agama. Keharaman sementara di sini seperti keharaman karena ihram, puasa, dan haid.

Adapun analogi yang ia buat dengan shalat dan bersuci adalah rusak, karena Allah mewajibkan shalat beserta bersuci. Jika seseorang tidak melakukan bersuci, ia telah meninggalkan apa yang Allah wajibkan atasnya sehingga ia berdosa. Sedangkan orang yang men-*zihar* istrinya telah mengharamkan istrinya atas dirinya sendiri dan menyerupakannya dengan orang yang haram baginya, lalu Allah melarangnya mendekati istrinya hingga ia membayar kafarat. Jadi di sini ada keharaman yang bersandar pada keharaman tertentu, sedangkan dalam shalat tanpa bersuci tidak sah karena shalat memang tidak disyariatkan tanpa bersuci sama sekali.

Mengenai ucapannya bahwa keharaman yang mengikuti sesuatu terkadang karena tuntutan lafaz dan terkadang sebagai hukuman hingga akhir jawabannya, bahwa keduanya tidak bertentangan dalam *zihar*. Sebab *zihar* adalah haram yang mengakibatkan keharaman sementara hingga dibayar kafarat. Hal ini tidak menghalangi lafaz tersebut menjadi *insya'*, seperti menggabungkan tiga talak bagi yang memutuskan hal itu terjadi, dan talak dalam masa haid yang haram namun tetap diikuti oleh keharaman. Dan kalian pun mengatakan bahwa talak orang mabuk sah sebagai hukuman baginya, padahal seandainya ia tidak mengucapkan *insya'* sebab, istrinya tidak tertalak berdasarkan kesepakatan. Jadi keharaman sebagai hukuman tidak menafikan bahwa ia bersandar pada sebab-sebabnya yang berupa *insya'*.

Mengenai ucapannya bahwa disebabkan lebih umum dari *insya'* hingga akhirnya, jawabnya adalah bahwa sebab ada dua macam: perbuatan dan ucapan. Ketika berupa ucapan, ia tidak lain kecuali *insya'*. Jika yang kalian maksud dengan keumuman adalah bahwa disebabkan ucapan lebih umum dari *insya'* dan berita, maka ini tidak diterima. Jika yang kalian maksud adalah bahwa mutlak disebabkan lebih umum dari disebabkan melalui perbuatan dan ucapan, maka kami terima, namun itu tidak menguntungkan kalian.

Kesimpulan yang tepat: ucapan "Kamu bagiku seperti punggung ibuku" mengandung *insya'* sekaligus berita. Ia adalah *insya'* dari sisi maksud penghormatan melalui lafaz ini, dan ia adalah berita dari sisi penyerupaan istrinya dengan punggung ibunya. Oleh karena itu Allah menjadikannya mungkar dan *zur* (*zihar*): mungkar dari sisi *insya'*-nya, dan *zur* dari sisi pemberitaannya. Adapun ucapannya bahwa mungkar adalah berita yang bohong, maka berita bohong memang termasuk mungkar, namun mungkar lebih umum dari itu. Peningkaran bisa terjadi pada *insya'* dan pada berita, karena mungkar adalah lawan dari yang baik. Maka apa yang tidak diizinkan dari *insya'* adalah mungkar, dan apa yang tidak benar dari berita adalah *zur*.

Catatan Faidah: Majaz dan Takwil

Majaz (kiasan) dan takwil (penafsiran) tidak masuk pada teks yang bersifat nash (tegas), melainkan hanya masuk pada makna *zahir* (lahir) yang mengandung kemungkinan lain. Di sini ada satu poin penting yang perlu diperhatikan, yaitu: suatu lafaz diketahui sebagai nash melalui dua hal:

Pertama, tidak mengandung kemungkinan selain maknanya secara etimologis, seperti kata "sepuluh."

Kedua, lafaz yang penggunaannya konsisten dalam satu cara di seluruh konteksnya, maka ia adalah nash dalam maknanya dan tidak menerima takwil maupun majaz, meskipun dimungkinkan terjadinya hal itu pada sebagian individualnya. Ini menjadi seperti berita mutawatir yang tidak menerima kemungkinan bohong meskipun kemungkinan itu ada pada masing-masing individu perawinya. Ini adalah pedoman bermanfaat yang menunjukkan kesalahan banyak takwil terhadap hal-hal yang bersifat sam'i (dalil naqliyah) yang penggunaannya konsisten dalam makna zahirnya. Takwil dalam kondisi demikian adalah keliru. Sebab takwil hanya dilakukan terhadap makna zahir yang datang secara syadz (menyimpang) dan bertentangan dengan dalil-dalil sam'i lainnya, sehingga perlu ditakwil agar selaras dengan yang lain. Adapun jika semua dalil konsisten dalam satu garis yang sama, maka kedudukannya seperti nash bahkan lebih kuat, dan takwilnya adalah terlarang. Renungkanlah hal ini.

Catatan Faidah: Menyandarkan yang Disifati kepada Sifatnya

Orang Arab menyandarkan yang disifati kepada sifatnya meskipun keduanya satu, karena sifat mengandung makna yang tidak ada pada yang disifati, sehingga idhafah (penyandaran) kepada yang berbeda pun sah. Di sini ada satu poin yang halus: orang Arab hanya melakukan hal ini pada sifat yang definitif dan melekat pada yang disifati seperti melekatnya julukan pada nama seseorang, seolah dikatakan: *shahib hadza al-laqab* (pemilik

julukan ini). Adapun sifat yang tidak menetap seperti "yang sedang berdiri" dan "yang sedang duduk" dan semisalnya, maka yang disifati tidak boleh disandarkan kepadanya karena tidak ada manfaat pengkhususan yang menjadi alasan penyandaran nama kepada julukan. Sebab ketika nama itu terkhususkan dengan julukan, seolah kamu berkata: pemilik julukan ini. Demikian pula dalam "masjid jami'" dan "shalat ula", karena jami' telah menjadi identitas masjid dan melekat padanya, seolah kamu berkata: pemilik sifat ini. Seandainya kamu berkata: *Zaidun al-dahiku* (si Zaid yang sedang tertawa) atau *'Amrun al-qa'imu* (si 'Amr yang sedang berdiri), maka itu tidak boleh. Demikian pula jika sifatnya melekat namun tidak definitif, seperti kamu berkata: *masjidun jami'un* dan *shalatun ula*.

Faedah (Manfaat):

Lafaz yang tersusun dari huruf zay, ya, dan dal, misalnya, memiliki hakikat tersendiri yang nyata dan tetap, sehingga layak untuk dibuatkan lafaz yang menunjukkan kepadanya, karena ia adalah sesuatu yang ada pada lisan dan terdengar oleh telinga. Maka lafaz yang tersusun dari hamzah washal, sin, dan mim adalah ungkapan untuk lafaz yang tersusun dari huruf zay, ya, dan dal tadi. Adapun lafaz yang tersusun dari zay, ya, dan dal adalah ungkapan untuk pribadi yang ada secara nyata di luar maupun dalam benak, itulah yang dinamakan *musamma* (sesuatu yang diberi nama). Dan lafaz yang menunjuk kepadanya, yaitu zay, ya, dan dal, itulah yang disebut *ism* (nama). Lafaz ini pun pada gilirannya menjadi *musamma* sejauh lafaz hamzah, sin, dan mim menjadi ungkapan untuknya.

Maka jelaslah bagimu bahwa nama (*ism*) pada dasarnya bukanlah sesuatu yang dinamai (*musamma*). Oleh karena itu,

engkau mengatakan: "Aku menamai orang ini dengan nama ini," sebagaimana engkau berkata: "Aku menghiasi dia dengan perhiasan ini," dan perhiasan itu bukanlah yang dihiasi. Demikian pula nama bukanlah yang dinamai. Hal ini ditegaskan oleh Sibawaih, dan kelirulah orang yang menisbatkan kepadanya pendapat selain ini, serta mengklaim bahwa mazhabnya adalah bahwa keduanya adalah satu. Yang menipu orang yang mengklaim demikian adalah ucapan Sibawaih: "Kata kerja adalah pola-pola yang diambil dari lafaz peristiwa-peristiwa yang terkandung dalam nama-nama." Namun ini tidak bertentangan dengan penegasannya sebelumnya, sebab ia telah menegaskan bahwa nama bukanlah yang dinamai ketika berkata: "Ism, fi'il, dan harf," sehingga ia menyatakan dengan jelas bahwa nama adalah kata. Bagaimana mungkin kata itu sama dengan yang dinamai, sedangkan yang dinamai adalah seseorang? Kemudian ia berkata setelah itu: "Engkau berkata: 'Aku menamai Zaid dengan nama ini,' sebagaimana engkau berkata: 'Aku menandai dia dengan tanda ini.'" Dan dalam kitabnya terdapat hampir seribu tempat yang menyatakan bahwa nama adalah lafaz yang menunjuk kepada yang dinamai. Dan setiap kali ia menyebut khafadh, nashab, tanwin, lam, atau semua yang melekat pada nama berupa tambahan, pengurangan, pengecilan, perubahan bentuk jamak, i'rab, dan bina', maka semuanya itu adalah ciri-ciri nama yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan yang dinamai.

Apakah Nama Itu Identik dengan yang Dinamai?

Tidak seorang pun ahli nahwu maupun orang Arab yang pernah berkata bahwa nama itu sama dengan yang dinamai. Mereka berkata: "ajal musamma" (ajal yang dinamai), bukan "ajal

ism" (ajal nama). Mereka berkata: "musamma nama ini adalah demikian," dan tidak seorang pun berkata: "nama dari nama ini adalah demikian." Mereka berkata: "Orang ini dinamai dengan Zaid," dan tidak berkata: "Orang ini adalah nama Zaid." Mereka berkata: "Bismillah," dan tidak berkata: "bimussamma Allah" (dengan yang dinamai Allah).

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "*Aku memiliki lima nama,*" diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, dan tidak sah dikatakan: "Aku memiliki lima musamma." Beliau juga bersabda: "*Berilah nama dengan namaku,*" diriwayatkan oleh Muslim, dan tidak sah dikatakan: "Berilah nama dengan musamma-ku." Dan: "*Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama,*" diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad, dan tidak sah dikatakan: "sembilan puluh sembilan musamma."

Ketika perbedaan antara nama dan yang dinamai telah nyata, maka di sini tersisa satu lagi, yaitu *tasmiyah* (penamaan), dan inilah yang dipertimbangkan oleh mereka yang berpendapat bahwa nama dan yang dinamai itu satu. *Tasmiyah* adalah ungkapan untuk perbuatan orang yang menamai dan penetapannya nama bagi yang dinamai, sebagaimana *tahiliyah* (perhiasan) adalah ungkapan untuk perbuatan orang yang menghiasi dan penetapannya perhiasan pada yang dihiasi. Maka di sini terdapat tiga hakikat: nama, yang dinamai, dan penamaan — seperti perhiasan, yang dihiasi, dan proses menghiasi; serta tanda, yang ditandai, dan penandaan. Tidak ada jalan untuk menjadikan dua lafaz di antaranya sinonim dalam satu makna, karena hakikat keduanya berbeda. Dan jika nama dijadikan sama dengan yang dinamai, maka salah satu dari tiga hakikat ini pasti gugur.

Jika dikatakan: "Jelaskanlah kepada kami kesamaran pendapat mereka yang menyatakan bahwa keduanya satu, agar argumentasi menjadi sempurna — karena kalian telah menegakkan dalil, maka kalian wajib menjawab pihak yang menentang."

Maka di antara argumen mereka: Allah semata-lah Sang Pencipta, dan selain-Nya adalah makhluk. Jika nama-nama-Nya adalah sesuatu yang lain dari-Nya, maka nama-nama itu pastilah makhluk, dan konsekuensinya Allah tidak memiliki nama sejak azali, tidak pula sifat, karena nama-nama-Nya adalah sifat-sifat-Nya. Inilah pertanyaan terbesar yang mendorong para teolog yang menetapkan sifat untuk berkata bahwa nama sama dengan yang dinamai. Lalu apa jawaban kalian untuk menolaknya?

Jawabannya: bahwa pangkal kekeliruan dalam bab ini adalah penggunaan lafaz-lafaz yang global dan bermakna ganda — makna yang benar dan makna yang batil. Perselisihan tidak akan selesai kecuali dengan merinci makna-makna tersebut dan meletakkan lafaz-lafaznya sesuai dengannya.

Tidak diragukan bahwa Allah Tabaraka wa Ta'ala senantiasa dan terus-menerus disifati dengan sifat-sifat kesempurnaan yang nama-nama-Nya diambil darinya. Maka Dia senantiasa ada bersama nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Dia adalah Ilah yang Esa, bagi-Nya nama-nama yang indah (*al-asma' al-husna*) dan sifat-sifat yang mulia. Nama-nama dan sifat-sifat-Nya termasuk dalam cakupan makna nama-Nya, meskipun sifat itu tidak boleh dikatakan sebagai Ilah yang mencipta dan memberi rezeki. Jadi, sifat-sifat dan nama-nama-Nya bukanlah sesuatu yang lain dari-Nya, dan bukan pula identik dengan Dzat-Nya.

Sumber kekeliruan kelompok tersebut ada pada kata *ghair* (lain/selain). Kata ini mengandung dua makna: pertama, bermakna berbeda sama sekali dari Dzat yang bernama Allah — dan segala sesuatu yang berbeda dari Allah dengan perbedaan murni dalam pengertian ini, maka itu pasti makhluk. Kedua, bermakna perbedaan sifat dari Dzat tatkala sifat itu merupakan tambahan atasnya. Jika dikatakan: "Ilmu Allah dan kalam Allah adalah *ghairnya*," dengan makna bahwa keduanya berbeda dari Dzat yang semata-mata tanpa ilmu dan kalam, maka maknanya benar, namun perumusannya tetap batil. Dan jika dimaksudkan bahwa ilmu dan kalam berbeda dari hakikat-Nya yang khas yang membedakan-Nya dari selain-Nya, maka itu batil baik secara lafaz maupun makna.

Dengan penjelasan inilah Ahlus Sunnah menjawab kaum Mu'tazilah yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah makhluk. Mereka berkata: Kalam-Nya Yang Mahatinggi termasuk dalam cakupan nama-Nya. Allah Ta'ala adalah nama bagi Dzat yang disifati dengan sifat-sifat kesempurnaan, dan di antara sifat-sifat itu adalah sifat kalam, sebagaimana ilmu-Nya, kuasa-Nya, kehidupan-Nya, pendengaran-Nya, dan penglihatan-Nya bukanlah makhluk. Jika Al-Qur'an adalah kalam-Nya dan merupakan satu di antara sifat-sifat-Nya, maka ia mengandung nama-nama-Nya yang indah. Jika Al-Qur'an bukan makhluk dan tidak dikatakan bahwa ia adalah selain Allah, maka bagaimana bisa dikatakan bahwa sebagian yang dikandungnya, yaitu nama-nama-Nya, adalah makhluk dan merupakan sesuatu yang lain dari-Nya?

Maka kebenaran telah menjadi terang, segala puji bagi Allah, dan kesamaran pun telah lenyap. Nama-nama-Nya yang indah yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah bagian dari kalam-Nya, dan

kalam-Nya bukan makhluk, serta tidak dikatakan bahwa ia adalah selain-Nya, dan tidak pula dikatakan bahwa ia adalah Dzat-Nya sendiri. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Mu'tazilah yang berkata bahwa nama-nama Allah Ta'ala adalah selain-Nya dan merupakan makhluk, dan juga berbeda dengan pendapat orang yang menentang mereka dengan berkata bahwa nama-Nya adalah identik dengan Dzat-Nya. Dengan perincian inilah kesamaran-kesamaran tersingkap dan kebenaran menjadi jelas. Segala puji bagi Allah.

Argumen Kedua Mereka

Mereka berkata: Allah Tabaraka wa Ta'ala berfirman: **"Mahasuci nama Tuhanmu"** (QS. ar-Rahman: 78 dan al-Waqi'ah: 96), **"Sebutlah nama Tuhanmu"** (QS. al-Insan: 25 dan al-Muzammil: 8), **"Sucikanlah nama Tuhanmu yang Mahatinggi"** (QS. al-A'la: 1).

Namun argumentasi ini sejatinya berbalik melawan mereka sendiri, karena Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melaksanakan perintah ini dengan mengucapkan: *"Subhana rabbiya al-a'la"* (*Mahasuci Tuhanku yang Mahatinggi*) dan *"Subhana rabbiya al-'adzim"* (*Mahasuci Tuhanku yang Mahaagung*). Seandainya perkara itu sebagaimana yang mereka sangkakan, niscaya beliau akan berkata: *"Subhana ismi rabbiya al-'adzim"* (*Mahasuci nama Tuhanku yang Mahaagung*).

Selain itu, tidak boleh seorang pun dari umat ini berkata: "Aku menyembah nama Tuhanku," atau "Aku bersujud kepada nama Tuhanku," atau "Aku rukuk kepada nama Tuhanku," atau "Dengan nama Tuhanku, rahmatilah aku." Ini menunjukkan bahwa segala

sesuatu berkaitan dengan yang dinamai, bukan dengan nama semata.

Adapun jawaban atas keterkaitan dzikir dan tasbih yang diperintahkan dengan nama, ada yang mengatakan bahwa jika pemuliaan dan penyucian wajib bagi yang diagungkan, maka sesuatu yang berasal darinya dan berkaitan dengannya pun turut dimuliakan, sebagaimana dikatakan: "Salam bagi si fulan dan bagi pintunya yang mulia dan majelisnya yang terhormat." Namun jawaban ini tidak memuaskan karena dua alasan: Pertama, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam tidak memahami makna ini, melainkan hanya mengucapkan: "Subhana rabbi" (Mahasuci Tuhanku), tanpa mempedulikan apa yang kalian sebutkan. Kedua, konsekuensinya adalah boleh mengucapkan takbir, tahmid, tahlil, dan segala sesuatu yang ditujukan kepada yang dinamai juga ditujukan kepada namanya, sehingga diucapkan: "Al-hamdu li-ismi Allah" (Segala puji bagi nama Allah) dan "La ilaha illa ismu Allah" (Tidak ada ilah kecuali nama Allah), dan yang semisalnya — padahal tidak ada seorang pun yang mengucapkan hal itu.

Jawaban yang benar adalah: dzikir yang hakiki tempatnya adalah di hati, karena ia adalah lawan dari lupa. Dan tasbih adalah salah satu jenis dzikir. Jika dzikir dan tasbih diucapkan secara mutlak, maka yang dipahami hanyalah dzikir hati, bukan lafaz lisan. Sedangkan Allah Ta'ala menghendaki dari hamba-hamba-Nya kedua-duanya sekaligus, dan Dia tidak menerima iman serta ikatan Islam kecuali dengan penggabungan dan perpaduan keduanya. Maka makna kedua ayat itu adalah: "Sucikanlah Tuhanmu dengan hati dan lisanmu, dan sebutlah Tuhanmu dengan hati dan lisanmu." Maka nama (*ism*) disebutkan sebagai peringatan atas makna ini, agar dzikir dan tasbih tidak kosong dari lafaz lisan.

Karena dzikir hati berkaitan dengan yang dinamai yang ditunjuk oleh nama, bukan yang lainnya. Sedangkan dzikir lisan berkaitan dengan lafaz beserta maknanya, karena lafaz tidak dimaksudkan untuk dirinya sendiri, sehingga tidak akan terbayangkan bahwa lafalzlah yang disucikan bukan makna yang ditunjukinya.

Guru kami, Abu al-'Abbas Ibnu Taimiyah — semoga Allah mensucikan ruhnya — mengungkapkan makna ini dengan ungkapan yang halus dan ringkas, beliau berkata: "*Maknanya adalah: sucikanlah sambil melafalkan nama Tuhanmu,*" yakni sambil berucap dengannya. Demikian pula: **"Tidaklah mereka menyembah selain-Nya kecuali hanyalah nama-nama yang mereka ada-adakan"** (QS. Yusuf: 40), dan **"Sucikanlah nama Tuhanmu yang Mahatinggi"** (QS. al-A'la: 1) — maknanya: sucikanlah Tuhanmu sambil menyebut nama-Nya.

Faedah ini senilai dengan satu perjalanan jauh, namun hanya bagi mereka yang mengetahui nilainya. Segala puji bagi Allah Yang Maha Pemberi dengan karunia-Nya, dan kami memohon kepada-Nya kesempurnaan nikmat-Nya.

Argumen Ketiga

Mereka berkata: Allah Ta'ala berfirman: **"Tidaklah yang mereka sembah selain-Nya kecuali hanyalah nama-nama yang mereka ada-adakan"** (QS. Yusuf: 40). Padahal yang mereka sembah sesungguhnya adalah musamma (sesuatu yang dinamai)-nya.

Jawabannya: Memang benar sebagaimana yang kalian katakan, bahwa mereka menyembah yang dinamai. Namun hal itu terjadi karena mereka menamai berhala-berhala itu dengan nama-nama yang batil seperti al-Lat dan al-'Uzza, yang tidak lain hanyalah nama-nama dusta dan palsu yang tidak memiliki musamma sesungguhnya. Karena mereka menamainya sebagai ilah (sesembahan) dan menyembahnya karena keyakinan mereka bahwa berhala-berhala itu benar-benar memiliki sifat ketuhanan, padahal berhala-berhala itu tidak memiliki dari ketuhanan kecuali sekadar nama belaka, tanpa hakikat dari yang dinamai. Maka tidaklah mereka menyembah kecuali nama-nama yang tidak ada hakikat dari yang dinamai.

Ini seperti orang yang menamai kulit bawang merah sebagai daging lalu memakannya, maka dikatakan: "Kamu tidak memakan dari daging itu kecuali namanya, bukan musamma-nya." Atau seperti orang yang menamai tanah sebagai roti lalu memakannya, dikatakan: "Kamu hanya memakan nama roti, bukan rotinya." Bahkan penafian ini lebih kuat dalam kasus tuhan-tuhan mereka, karena sama sekali tidak ada hakikat ketuhanan pada berhala-berhala itu dalam keadaan bagaimanapun, dan yang ada hanyalah sekadar nama. Renungkanlah faedah yang mulia ini dalam firman Allah Ta'ala.

Jika dipertanyakan: "Apa hikmah masuknya huruf ba dalam firman-Nya: **'Maka sucikanlah dengan nama Tuhanmu yang Mahaagung'** (QS. al-Waqi'ah: 74 dan 96), sementara ba tidak masuk dalam firman-Nya: **'Sucikanlah nama Tuhanmu yang Mahatinggi'** (QS. al-A'la: 1)?"

Jawabannya: Tasbih terkadang dimaksudkan sebagai pensucian dan dzikir semata tanpa makna lain, dan terkadang dimaksudkan bersama shalat — yaitu dzikir dan pensucian yang disertai amalan. Oleh karena itu shalat dinamakan tasbih. Jika yang dimaksud adalah tasbih semata, maka tidak ada makna untuk huruf ba, karena kata itu tidak membutuhkan kata depan — kamu tidak mengatakan "sabbahu billah." Namun jika yang dimaksud adalah tasbih yang disertai dengan amalan, yaitu shalat, maka ba dimasukkan sebagai isyarat pada maksud tersebut, seolah-olah engkau berkata: "Sucikanlah dengan memulai dengan nama Tuhanmu," atau "sambil melafalkan nama Tuhanmu," sebagaimana engkau berkata: "Shalatlah dengan memulai atau melafalkan nama-Nya."

Karena rahasia inilah — dan Allah lebih mengetahui — maka lam dimasukkan dalam firman Allah Ta'ala: **"Segala sesuatu yang ada di langit dan bumi bertasbih kepada Allah"** (QS. al-Hadid: 1 dan yang semisalnya), dan yang dimaksud adalah tasbih dalam bentuk sujud, tunduk, dan taat. Allah tidak berfirman di tempat mana pun: "Sabbaha Allaha ma fi as-samawati wa al-ardh" (Sesuatu yang di langit dan bumi mensucikan Allah), sebagaimana Dia berfirman: **"Dan kepada Allah bersujud semua yang ada di langit dan di bumi"** (QS. ar-Ra'd: 15).

Renungkanlah firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya para malaikat yang ada di sisi Tuhanmu tidaklah merasa enggan untuk menyembah-Nya dan mereka bertasbih kepada-Nya dan hanya kepada-Nya mereka bersujud"** (QS. al-A'raf: 206). Perhatikanlah bagaimana Dia berfirman "wa yusabbihunahu" (mereka bertasbih kepada-Nya) ketika menyebut sujud dengan nama khasnya, sehingga tasbih menjadi dzikir dan penyucian mereka kepada-Nya.

Argumen Keempat

Mereka berkata: Seorang penyair telah berkata:

Hingga setahun berlalu, maka atas kalian berdua nama salam ... dan barangsiapa menangis setahun penuh, sungguh ia telah beralasan.

Demikian pula ucapan al-A'sya:

Seseorang memanggilnya dengan nama air sambil bersuara pelan.

Dua argumentasi ini sejatinya berbalik melawan mereka, bukan mendukung mereka.

Adapun ucapan: "maka atas kalian berdua nama salam" — maka "as-salam" adalah salah satu nama Allah Ta'ala, dan "as-salam" juga berarti salam penghormatan. Jika yang dimaksud adalah yang pertama, maka tidak ada kesulitan, seolah-olah ia berkata: "Maka atas kalian berdua keberkahan nama-Nya." Dan jika yang dimaksud adalah salam penghormatan, maka yang dimaksud dengan "as-salam" adalah makna yang ditunjuk, dan dengan "ismuh" adalah lafaz yang menunjuk kepadanya, sehingga maknanya adalah: "Maka atas kalian berdua nama dari yang dinamai ini" — yang satu dimaksudkan sebagai lafaz dan yang lain sebagai makna. Ini seperti ucapan: "Zaid itu bebek" dan semisalnya, di mana salah satunya dimaksudkan sebagai lafaz dan yang lain sebagai yang ditunjuk. Di sini terdapat nuansa yang indah, seolah-olah ia bermaksud: "Maka lafaz ini tetap ada atas kalian berdua, terus mengalir tanpa terputus dariku, bahkan aku selalu memperhatikannya selamanya."

Al-Suhaily telah menjawab bait syair ini dengan jawaban lain. Ini adalah kutipan langsung dari kata-katanya: "Labid tidak bermaksud untuk menimpakan salam kepada mereka untuk saat itu juga, melainkan ia bermaksud setelah setahun. Seandainya ia berkata: 'As-salamu 'alaykuma,' maka ia berarti memberi salam pada saat ia mengucapkan bait itu. Maka ia menyebut nama yang merupakan ungkapan dari lafaz itu, yakni: lafaz salam itu hanya diucapkan setelah setahun."

Hal itu karena salam adalah doa, dan doa tidak terikat dengan waktu mendatang, melainkan ia berlaku untuk saat ia diucapkan. Tidakkah engkau lihat bahwa tidak dikatakan: "Setelah Jumat, ya Allah rahmatilah Zaid," dan tidak dikatakan: "Setelah kematian, ya Allah ampunilah aku." Yang dikatakan adalah: "Ya Allah ampunilah aku setelah kematian," sehingga "setelah" menjadi keterangan untuk pengampunan, sedangkan doa berlaku pada saat ia diucapkan.

Jika engkau ingin menjadikan waktu sebagai keterangan untuk doa, engkau harus menyebutkan lafaz fi'il (kata kerja) secara eksplisit, seperti: "Setelah Jumat aku akan berdoa dengan demikian," atau "aku akan mengucapkan salam," atau "aku akan melafalkan demikian" — karena keterangan waktu hanya berlaku untuk peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalamnya, baik itu kabar, perintah, maupun larangan. Adapun makna-makna lain seperti talak, sumpah, doa, harapan, pertanyaan, dan semisalnya, maka semuanya terjadi pada saat diucapkan.

Begitu pula talak jatuh bagi orang yang berkata: "Setelah hari Jumat kamu tertalak" — ia dianggap menceraikan istrinya saat itu juga. Dan seandainya ia berkata: "Setelah setahun, demi Allah aku pasti keluar," maka sumpah itu terikat pada saat itu juga, dan tidak

ada gunanya ia berkata: "Aku bermaksud tidak mengikatkan sumpah kecuali setelah setahun" — karena jika ia bermaksud demikian, seharusnya ia berkata: "Setelah setahun aku bersumpah," atau "Setelah Jumat aku menceraikanmu." Adapun perintah, larangan, dan kabar, maka ia terikat dengan keterangan waktu karena keterangan waktu sejatinya adalah tempat terjadinya perbuatan yang diperintah atau yang diberitakan, bukan tempat terjadinya perintah atau kabar itu sendiri, sebab keduanya berlaku pada saat diucapkan.

Jika engkau berkata: "Pukullah Zaid pada hari Jumat," maka yang terikat dengan hari Jumat adalah pemukulan, bukan perintahmu. Demikian pula jika engkau berkata: "Zaid bepergian pada hari Jumat," maka yang terikat dengan hari itu adalah kepergian yang diberitakan, bukan kabarnya. Sama seperti dalam: "Pukullah dia pada hari Jumat," yang terikat dengan keterangan waktu adalah yang diperintahkan, bukan perintahmu sendiri.

Maka keterangan waktu tidak berkaitan kecuali dengan peristiwa-peristiwa. Dengan demikian, semua bab ini kembali menjadi satu bab. Seandainya Labid berkata: "Hingga setahun berlalu, maka as-salamu 'alaykuma," niscaya ia dianggap memberi salam pada saat itu juga. Namun ia bermaksud tidak mengucapkan lafaz salam dan perpisahan kecuali setelah setahun, maka ia menyebut nama yang bermakna lafaz salam itu, agar "setelah setahun" menjadi keterangan untuknya. Jawaban ini termasuk salah satu keajaiban dan keindahan al-Suhaily, semoga Allah merahmatinya.

Adapun ucapan: "dengan nama air" — maka air yang dimaksud di sini adalah hakikat yang diminum, oleh karena itu ia

didefinisikan dengan definisi hakikat yang ada dalam benak. Bait itu adalah milik Dzu ar-Rumamah, dan awal baitnya adalah:

Pandangannya tidak terangkat kecuali oleh apa yang melingkupinya.

Kemudian ia berkata: *"Seseorang memanggilnya dengan nama air sambil bersuara pelan."* Maka orang yang keliru menyangka bahwa yang dimaksud adalah suara rusa betina yang memanggil anaknya dengan suara "ma-ma," padahal bukan itu maksudnya. Yang dimaksud penyair adalah: karena terjadi kesamaan antara lafaz "al-ma" (air yang diminum) dengan suaranya, seolah-olah suaranya itu adalah lafaz yang mengungkapkan air yang diminum, maka seolah-olah ia bersuara dengan nama air yang diminum itu. Hal ini karena suaranya adalah "mama" — dan ini sudah sangat jelas.

Faedah: Nama Allah dan Istiqaq (Derivasi Kata)

Abu al-Qasim al-Suhaili dan gurunya Ibnu al-'Arabi berpendapat bahwa nama Allah tidak terderivasi (*ghairu musytaqq*), karena derivasi mengharuskan adanya materi asal yang darinya kata tersebut diturunkan, sedangkan nama-Nya Ta'ala adalah qadim (tidak bermula), dan yang qadim tidak memiliki materi asal, sehingga derivasi menjadi mustahil.

Tidak diragukan bahwa jika yang dimaksud dengan derivasi adalah makna ini — bahwa nama itu diambil dari sumber lain — maka pendapat itu batil. Namun orang-orang yang berpendapat adanya derivasi tidak bermaksud demikian dan hal itu tidak pernah terlintas di benak mereka. Yang mereka maksudkan hanyalah

bahwa nama tersebut menunjukkan suatu sifat bagi-Nya Ta'ala, yaitu sifat ketuhanan (*al-uluhiyyah*), sebagaimana nama-nama-Nya yang indah lainnya seperti al-'Alim, al-Qadir, al-Ghafur, ar-Rahim, as-Sami', dan al-Bashir — nama-nama ini tidak diragukan terderivasi dari akar katanya masing-masing, dan semuanya adalah qadim. Yang qadim tidak memiliki materi asal. Maka apa jawaban kalian atas nama-nama ini, itulah pula jawaban bagi mereka yang mengatakan bahwa nama Allah terderivasi.

Kemudian jawaban menyeluruh atas semuanya adalah: yang kami maksud dengan derivasi (*isytiqaq*) hanyalah bahwa nama-nama itu bertemu dengan akar katanya dalam lafaz dan makna, bukan bahwa nama-nama itu lahir dari akar katanya seperti lahirnya cabang dari pokoknya. Penamaah ahli nahwu terhadap mashdar (*kata dasar*) dan yang terderivasi darinya sebagai "pokok" dan "cabang" bukan berarti salah satunya lahir dari yang lain, melainkan karena salah satunya mencakup yang lain dengan tambahan.

Ucapan Sibawaih bahwa "kata kerja adalah pola-pola yang diambil dari lafaz peristiwa-peristiwa yang terkandung dalam nama-nama" adalah dalam pengertian ini, bukan berarti orang Arab berbicara dengan nama-nama terlebih dahulu kemudian mengambil kata kerja darinya. Karena berkomunikasi dengan kata kerja adalah keharusan sebagaimana berkomunikasi dengan nama-nama, tidak ada bedanya di antara keduanya.

Maka derivasi di sini bukanlah derivasi materiil, melainkan derivasi keterkaitan (*isytiqaq talaazum*), di mana yang mencakup (*al-mutadhammin bil-kasri*) disebut musytaqq (yang terderivasi) dan yang dicakup (*al-mutadhamman bil-fathi*) disebut musytaqq

minhu (yang menjadi sumber derivasi). Tidak ada halangan dalam derivasi nama-nama Allah Ta'ala dalam pengertian ini.

Faedah: Apakah Ar-Rahman dalam Basmalah Merupakan Sifat (Na'at)?

Sebagian ulama menolak pendapat bahwa kata Ar-Rahman merupakan sifat (na'at) bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam kalimat **"Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang"** (Al-Fatihah: 1). Mereka berargumen bahwa Ar-Rahman adalah nama diri ('alam), sedangkan nama diri tidak bisa dijadikan sifat. Kemudian mereka menyatakan bahwa Ar-Rahman berkedudukan sebagai badal (pengganti/apposisi) dari nama Allah.

Mereka berdalil bahwa Ar-Rahman adalah nama khusus bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala yang tidak dimiliki oleh selain-Nya, berbeda dengan sifat-sifat lain seperti Al-'Alim (Maha Mengetahui), Al-Qadir (Maha Kuasa), As-Sami' (Maha Mendengar), dan Al-Bashir (Maha Melihat) yang dapat dinisbatkan kepada selain Allah. Mereka juga berdalil dengan kemunculan kata Ar-Rahman dalam Al-Qur'an secara berdiri sendiri tanpa mengikuti kata sebelumnya, seperti dalam firman-Nya:

"(Yaitu) Yang Maha Pengasih, yang bersemayam di atas 'Arsy." (Thaha: 5)

"Yang Maha Pengasih, Yang telah mengajarkan Al-Qur'an." (Ar-Rahman: 1-2)

"Atau siapakah yang dapat menjadi tentara bagimu untuk menolong kamu selain dari Allah Yang Maha Pengasih?" (Al-Mulk: 20)

Demikianlah ciri khas nama diri murni, sebab sifat tidak lazim disebutkan secara mandiri tanpa menyertakan yang disifatinya.

As-Suhaili berkata: "Menurut saya, kedudukan badal dan 'athaf al-bayan pada kata tersebut tidaklah tepat, karena nama pertama (Allah) tidak memerlukan penjelasan, sebab ia merupakan makrifat yang paling jelas dan paling dikenal dari semua makrifat. Itulah mengapa mereka bertanya 'Siapa itu Ar-Rahman?' dan tidak bertanya 'Siapa itu Allah?'. Namun meskipun kata Ar-Rahman berjalan layaknya nama diri, ia tetaplah sebuah sifat yang mengandung makna pujian. Demikian pula halnya dengan Ar-Rahim. Hanya saja, Ar-Rahman termasuk pola kata yang mengandung makna intensitas (mubalaghah), seperti kata ghadhban (sangat marah) dan sejenisnya. Makna intensitas itu masuk ke dalamnya karena di akhir katanya terdapat alif dan nun, menyerupai bentuk tatsniyah (dual). Tatsniyah pada hakikatnya adalah penggandaan; demikian pula sifat ini. Seolah-olah ghadhban (sangat marah) dan sakran (sangat mabuk) menyempurnakan dua kadar penuh dari kemarahan dan kemabukan. Maka lafaznya pun menyerupai lafaz tatsniyah, karena tatsniyah pada hakikatnya adalah dua kali lipat. Perhatikanlah bahwa mereka juga menyerupakan tatsniyah dengan pola bina' ini ketika ia merujuk pada dua hal yang selalu bergandengan, sehingga mereka berkata al-hakaman dan al-'alaman, lalu mengi'rab nun-nya seolah-olah ia adalah nama untuk satu hal. Mereka pun menyatakan bahwa pola fi'lan dan tatsniyah memiliki kesamaan. Di antaranya adalah ucapan Fatimah radhiyallahu 'anha kepada kedua putranya: 'Ya Hasanani, ya Husainani' dengan nun yang dirafakkan. Karena kemiripannya dengan tatsniyah, maka jamak dari pola ini menjadi terlarang—

tidak dikatakan ghadhhabin—begitu pula bentuk muanatsnya tidak boleh dikatakan ghadhbanah—dan tanwinnya pun dilarang, sebagaimana nun tatsniyah tidak ditanwin. Dengan demikian, banyak kaidah tatsniyah berlaku padanya karena kemiripan lafaz dan makna. Adapun hikmah penggabungan dua sifat Ar-Rahman dan Ar-Rahim adalah untuk mengisyaratkan rahmat yang bersifat segera dan yang tertunda, yang bersifat khusus dan yang bersifat umum." Demikianlah ucapan beliau.

Saya (penulis) berkata: Nama-nama Allah Subhanahu wa Ta'ala sekaligus merupakan nama diri sekaligus sifat, karena semuanya menunjukkan sifat-sifat kesempurnaan-Nya. Maka tidak ada pertentangan antara fungsi nama diri dan fungsi sifat padanya. Ar-Rahman adalah nama sekaligus sifat-Nya; tidak ada pertentangan antara keduanya. Dari sisi bahwa ia adalah sifat, maka ia mengikuti nama Allah sebagai sifatnya. Dari sisi bahwa ia adalah nama diri, maka ia hadir dalam Al-Qur'an secara mandiri, sebagaimana kemunculan sebuah nama diri. Dan karena nama ini khusus bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala, maka sangat tepat ia hadir secara mandiri tanpa mengikuti kata lain, sebagaimana nama "Allah" hadir demikian. Hal ini tidak bertentangan dengan fungsinya sebagai penunjuk sifat Ar-Rahman, sebagaimana nama "Allah" menunjukkan sifat uluhiyyah namun tidak pernah hadir mengikuti kata lain, melainkan selalu menjadi yang diikuti. Hal ini berbeda dengan Al-'Alim, Al-Qadir, As-Sami', Al-Bashir, dan sejenisnya—nama-nama tersebut tidak hadir secara mandiri, melainkan selalu mengikuti kata lain. Renungkanlah poin yang indah ini, niscaya akan tampak bagimu bahwa Ar-Rahman adalah nama sekaligus sifat yang satu sama lain tidak saling bertentangan, dan penggunaan Al-Qur'an pun mencakup keduanya sekaligus.

Adapun mengenai penggabungan Ar-Rahman dan Ar-Rahim, maka di dalamnya terkandung makna yang lebih indah dari dua makna yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu: Ar-Rahman menunjukkan sifat yang berdiri pada Dzat Allah Subhanahu wa Ta'ala itu sendiri, sedangkan Ar-Rahim menunjukkan keterkaitan sifat tersebut dengan yang dirahmati. Maka yang pertama menunjukkan sifat, sedangkan yang kedua menunjukkan perbuatan. Yang pertama menunjukkan bahwa rahmat adalah sifat-Nya, dan yang kedua menunjukkan bahwa Dia merahmati makhluk-Nya dengan rahmat-Nya.

Jika engkau ingin memahami hal ini, renungkanlah firman-Nya:

"Dan Dia Maha Penyayang kepada orang-orang yang beriman." (Al-Ahzab: 43)

"Sesungguhnya Dia Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada mereka." (At-Taubah: 117)

Tidak pernah sekalipun dikatakan "Rahmanun bihim" (Maha Pengasih kepada mereka). Ini membuktikan bahwa Ar-Rahman adalah yang disifati dengan rahmat, sedangkan Ar-Rahim adalah yang merahmati dengan rahmat-Nya. Inilah sebuah poin yang hampir tidak akan engkau temukan dalam kitab manapun. Jika cermin hatimu belum mampu memantulkannya, gambarannya pun tak akan tersingkap bagimu.

Faedah: Penghapusan (Hadzf) 'Amil dalam Basmalah

Penghapusan 'amil (kata kerja) dalam Basmalah mengandung banyak faedah, di antaranya:

Pertama, posisi ini adalah kedudukan yang tidak sepatutnya didahulukan apapun selain penyebutan nama Allah. Seandainya kata kerja disebutkan—yang tidak dapat berdiri sendiri tanpa pelakunya—hal itu justru akan bertentangan dengan tujuan yang dimaksud. Maka dalam penghapusannya terdapat keselarasan antara lafaz dan makna, agar yang paling pertama disebut adalah nama Allah. Sebagaimana kita mengucapkan dalam shalat "Allahu Akbar" yang bermakna "Allah lebih besar dari segala sesuatu," namun kita tidak menyebutkan kelengkapan itu secara eksplisit, agar lafaz benar-benar sesuai dengan tujuan hati, yaitu tidak ada dalam hati selain Allah semata. Sebagaimana penyebutan-Nya dimurnikan dalam hati orang yang shalat, demikian pula dimurnikan pada lisannya.

Kedua, ketika kata kerja dihapus, maka Basmalah menjadi sah untuk diucapkan di awal setiap perbuatan, ucapan, dan gerak-gerik, tanpa ada satu perbuatan yang lebih utama daripadanya. Maka penghapusan lebih bersifat umum daripada penyebutan, karena perbuatan apapun yang engkau sebutkan, yang tersembunyi (yang dihapus) tetaplah lebih umum daripadanya.

Ketiga, penghapusan lebih mengandung kefasihan, karena orang yang mengucapkan kalimat ini seolah-olah menganggap cukup dengan keadaan yang tampak tanpa perlu melafalkan kata kerjanya. Seolah-olah tidak diperlukan pengucapan kata kerja tersebut, karena keadaan dan konteks telah menunjukkan bahwa perbuatan ini dan setiap perbuatan hanya dilakukan dengan nama-Nya Yang Mahamulia lagi Mahatinggi. Bersandar pada saksi keadaan lebih fasih daripada bersandar pada saksi ucapan, sebagaimana dikatakan dalam syair:

Betapa mengherankan celaan para pencela kepadanya, padahal adakah yang dicinta dan dirindu selain dia?

Faedah: Menggabungkan Shalawat dengan Basmalah

Sebagian ulama mempermasalahkan kebiasaan para penulis yang memulai dengan kalimat: "Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, dan semoga Allah melimpahkan shalawat kepada Muhammad serta keluarga beliau." Mereka berkata: kata kerja setelah wawu adalah doa shalawat, sedangkan Basmalah sebelumnya adalah kalimat berita. Doa tidak baik digabungkan dengan kalimat berita melalui wawu. Seandainya engkau berkata "Aku melewati Zaid dan semoga Allah mengampunimu," itu adalah ungkapan yang janggal. Basmalah pun mengandung makna berita, karena artinya adalah "aku melakukan ini dengan nama Allah."

Alasan orang yang membolehkannya adalah mengikuti jejak para ulama salaf. Adapun jawabannya atas keberatan tersebut adalah bahwa wawu di sini tidak menggabungkan doa dengan kalimat berita. Melainkan ia menggabungkan satu kalimat dengan kalimat yang dikutip, seolah-olah engkau berkata: "Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, dan semoga Allah bershawat kepada Muhammad"—maksudnya: aku menyebut ini dan itu, atau aku menulis ini dan itu.

Faedah: Makna Shalawat

Pendapat bahwa shalawat dari Allah bermakna rahmat adalah keliru dari tiga sisi:

Pertama: Allah Subhanahu wa Ta'ala membedakan antara keduanya dalam firman-Nya: **"Mereka mendapat keberkatan dan rahmat dari Tuhan mereka."** (Al-Baqarah: 157) Seandainya keduanya bermakna sama, tentu tidak akan digabungkan.

Kedua: Memohon rahmat disyariatkan bagi setiap muslim, sedangkan shalawat dikhususkan untuk Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan merupakan hak beliau serta keluarganya. Itulah mengapa banyak ulama melarang bershalawat kepada selain beliau secara khusus, namun tidak ada seorang pun yang melarang mendoakan rahmat kepada seseorang secara khusus.

Ketiga: Rahmat Allah bersifat umum dan meliputi segala sesuatu, sedangkan shalawat-Nya khusus bagi hamba-hamba-Nya yang terpilih.

Adapun pendapat bahwa shalawat dari hamba bermakna doa juga bermasalah dari beberapa sisi:

Pertama: Doa bisa berupa kebaikan maupun keburukan, sedangkan shalawat tidak pernah mengandung makna selain kebaikan.

Kedua: Kata "da'a" (berdoa) dihubungkan dengan huruf lam (ل), sedangkan "shalla" (bershalawat) hanya dihubungkan dengan huruf 'ala (عَلَى). Adapun "da'a" yang dihubungkan dengan 'ala bukan bermakna shalawat. Hal ini menunjukkan bahwa shalawat bukan bermakna doa.

Ketiga: Perbuatan doa menuntut adanya pihak yang berdoa dan pihak yang didoakan, sehingga engkau berkata "aku berdoa kepada Allah untukmu kebaikan." Sedangkan perbuatan shalawat

tidak demikian; engkau tidak mengatakan "aku bershalawat kepada Allah atasmu" atau "untukmu." Ini menunjukkan bahwa shalawat bukan bermakna doa. Tidak ada perbedaan yang lebih nyata dari ini. Namun taklid buta menghalangi seseorang dari memahami hakikat. Maka jauhilah sikap tersebut.

Faedah: Asal Usul Kata Shalawat

Aku menemukan kalam yang indah dari Abu Al-Qasim As-Suhaili mengenai asal usul kata shalawat. Berikut ini adalah redaksinya:

Beliau berkata: "Makna kata shalawat, di mana pun ia digunakan, selalu kembali kepada makna *al-hanwu* (membungkuk) dan *al-'athf* (condong dan berlemah lembut). Hanya saja, membungkuk dan condong itu bisa bersifat indrawi (fisik) maupun maknawi (abstrak). Maka apa yang dihubungkan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala adalah yang sesuai dengan keagungan-Nya, dan apa yang tidak layak bagi-Nya ditiadakan. Sebagaimana kata 'tinggi' bisa bersifat indrawi—yang merupakan sifat benda-benda fisik—dan bisa bersifat maknawi yang merupakan sifat Allah Dzul Jalal wal Ikram. Makna semacam ini banyak terdapat pada sifat-sifat, di mana sebuah makna bisa menjadi sifat bagi yang indrawi maupun yang maknawi. Allah Subhanahu wa Ta'ala adalah nama Tuhan Yang Mahasuci dari menyerupai benda-benda dan makhluk-Nya. Maka apa yang dinisbatkan kepada-Nya dari makna-makna ini adalah yang bersifat maknawi, bukan indrawi.

Apabila hal ini telah terbukti, maka shalawat—sebagaimana juga disebut condong dan membungkuk—engkau katakan:

Allahummak 'athif 'alayna (Ya Allah, condongkanlah kepada kami), artinya rahmati kami. Sebagaimana dikatakan penyair:

Senantiasa aku bersikap lembut kepadanya dan condong padanya, sebagaimana seorang ibu yang menyayangi anaknya.

Rahmat para hamba adalah kelembutan hati; ketika seseorang merasakannya, ia akan condong dan berpaling kepada yang dirahmati. Sedangkan rahmat Allah kepada hamba-hambanya adalah kemurahan dan karunia. Maka ketika Dia bershalawat kepada seseorang, berarti Dia melimpahkan karunia dan nikmat kepadanya.

Perbuatan-perbuatan ini, baik dari Allah maupun dari hamba, semuanya dihubungkan dengan huruf 'ala, dan semuanya dikhususkan untuk kebaikan semata tanpa pernah keluar darinya kepada selainnya. Maka semuanya kembali kepada satu makna, hanya saja dalam konteks doa dan rahmat, shalawat adalah condong yang bersifat maknawi—bukan indrawi—yang buahnya dari seorang hamba adalah doa, karena ia tidak mampu lebih dari itu, sedangkan buahnya dari Allah adalah kebaikan dan karunia.

Maka shalawat tidak berbeda-beda dalam maknanya; yang berbeda hanyalah buah yang lahir darinya. Adapun shalawat yang berupa rukuk dan sujud adalah condong yang bersifat indrawi (fisik), sehingga maknanya tidak berbeda kecuali dari segi indrawi dan maknawi, dan itu bukanlah perbedaan pada hakikatnya.

Oleh karena itu, semuanya dihubungkan dengan huruf 'ala dan sepakat dalam lafaz yang berasal dari shalawat. Tidak boleh dikatakan 'aku bershalawat kepada musuh' dalam arti mendoakan kejelekan baginya. Dengan demikian, makna shalawat menjadi lebih halus dan lebih dalam daripada makna rahmat, meskipun

kembali kepadanya, karena tidak setiap orang yang merahmati pasti condong dan berlemah lembut kepada yang dirahmati."

Faedah: Penurunan Kata Kerja dari Masdar

Aku menemukan uraian yang indah dari As-Suhaili mengenai penurunan kata kerja dari masdar. Berikut ini adalah redaksinya:

Beliau berkata: "Faedah penurunan kata kerja dari masdar adalah bahwa masdar adalah isim seperti isim-isim lainnya yang dapat dijadikan subjek pemberitaan, seperti ucapanmu: 'Aku kagum dengan keluarnya Zaid.' Ketika masdar disebutkan dan dijadikan subjek pemberitaan, maka isim yang menjadi fa'il-nya (pelakunya) berada dalam posisi jar sebagai mudhaf ilaih, yang merupakan tabi' (pengikut) dari mudhaf. Apabila mereka ingin mengabarkan tentang isim yang menjadi fa'il masdar tersebut, maka tidak mungkin mengabarkan tentangnya selagi ia dalam posisi khafadh (jar) yang dalam lafaz mengikuti yang lain, padahal yang dijadikan subjek pemberitaan seharusnya dalam posisi rafa' dan didahulukan.

Maka tidak ada jalan lain kecuali memasukkan huruf yang menunjukkan bahwa ia adalah subjek pemberitaan, sebagaimana huruf-huruf menunjukkan makna-makna pada isim-isim. Namun seandainya hal itu dilakukan, huruf tersebut akan menjadi pemisah antara isim dan peristiwanya dalam lafaz, padahal peristiwa mustahil terpisah dari pelakunya—sebagaimana gerak mustahil terpisah dari tempatnya—sehingga wajib lafaznya pun tidak terpisah karena ia mengikuti makna.

Maka tidak ada jalan lain kecuali menurunkan dari lafaz peristiwa sebuah lafaz yang berfungsi seperti huruf dalam mewakilinya, menunjukkan makna pada yang lain, dan melekat seperti melekatnya mudhaf dengan mudhaf ilaih. Itulah kata kerja yang diturunkan dari lafaz peristiwa (masdar). Ia menunjukkan peristiwa secara tashammun (implisit) dan menunjukkan isim sebagai subjek pemberitaan—bukan sebagai mudhaf ilaih—karena mustahil mengidhafatkan lafaz kata kerja kepada isim sebagaimana mustahilnya mengidhafatkan huruf, sebab mudhaf adalah sesuatu itu sendiri sedangkan kata kerja bukan sesuatu itu sendiri dan tidak menunjukkan makna pada dirinya sendiri, melainkan menunjukkan makna pada fa'il (pelaku), yaitu menjadikannya sebagai subjek pemberitaan.

Jika engkau bertanya: bagaimana kata kerja tidak menunjukkan makna pada dirinya sendiri, padahal ia menunjukkan peristiwa? Kujawab: ia menunjukkan peristiwa secara tashammun (implisit), sedangkan yang menunjukkannya secara muthabaqah (eksplisit) adalah al-dharb dan al-qatl (masdar dengan alif dan lam), bukan dharb dan qatl (tanpa alif dan lam).

Dari sini wajib kata kerja tidak bisa diidhafatkan dan tidak bisa dima'rifatkan dengan alat-alat ma'rifah apapun, karena ta'rif (pema'rifatan) berkaitan dengan sesuatu itu sendiri, bukan dengan lafaz yang menunjukkan makna pada yang lain. Dari sini pula wajib kata kerja tidak bisa ditsaniyahkan dan tidak bisa dijamakkan seperti huruf. Dari sini pula wajib kata kerja dibangun seperti huruf. Dan dari sini pula wajib kata kerja menjadi 'amil (yang me-nge-rja-kan) pada isim seperti huruf—sebagaimana huruf ketika menunjukkan makna pada yang lain maka wajib ia meninggalkan bekas pada lafaz yang lain itu.

Adapun fi'il mudhare' yang mengandung huruf-huruf tambahan (aku, kamu, dia) maka ia dii'rab karena mengandung makna isim—hamzah menunjukkan mutakallim (pembicara), ta' menunjukkan mukhatab (lawan bicara), ya' menunjukkan ghaib (orang ketiga). Ketika ia mengandung makna isim, maka ia menyerupainya sehingga dii'rab. Sebagaimana isim ketika mengandung makna huruf maka ia dibangun.

Adapun fi'il madhi dan fi'il amar, meskipun keduanya mengandung makna peristiwa yang merupakan isim, namun kesamaannya dengan huruf dalam menunjukkan makna pada yang lain—yang merupakan hakikat huruf—mengharuskan pembangunan keduanya. Hingga ketika kata kerja menyerupai isim dari sisi lain selain dari mengandung peristiwa, maka ia keluar dari keserupaannya dengan huruf dan lebih dekat kepada isim, sebagaimana telah disebutkan.

Karena kata kerja menunjukkan makna pada isim—yaitu menjadikan isim sebagai subjek pemberitaan—maka wajib kata kerja tidak terlepas dari isim tersebut, baik dalam bentuk mustatir (tersembunyi) maupun muzhhar (tampak), berbeda dengan masdar yang dapat disebutkan tanpa menyebutkan fa'il-nya, baik mustatir maupun muzhhar, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Atau memberi makan pada hari kelaparan, kepada anak yatim yang masih ada hubungan kerabat." (Al-Balad: 14-15)

Dan firman-Nya:

"Dan mendirikan shalat." (Al-An'am: 72)

Sedangkan kata kerja wajib menyebutkan fa'il setelahnya, sebagaimana wajib menyebutkan isim setelah huruf.

Apabila telah terbukti makna dalam penurunan kata kerja dari masdar—yaitu bahwa ia menunjukkan makna pada isim—maka tidak diperlukan dari tiga bentuk kata kerja kecuali satu dialek saja, yaitu bentuk fi'il madhi, karena ia lebih ringan dan lebih menyerupai lafaz masdar. Kecuali jika ada petunjuk atas perbedaan keadaan peristiwa, maka bentuk kata kerja pun berbeda.

Perhatikanlah bagaimana bentuk kata kerja berbeda setelah 'ma' zharfiyyah' dalam ucapan mereka: *la af'aluhu ma laha barqun wa ma tha'ra tha'irun* (aku tidak akan melakukannya selama kilat masih menyambar dan selama burung masih terbang), karena mereka menginginkan peristiwa yang dijadikan subjek pemberitaan secara mutlak tanpa terikat pada waktu atau keadaan apapun, sehingga mereka mencukupkan dengan satu bentuk saja, yaitu bentuk yang paling ringan.

Demikian pula yang mereka lakukan setelah tastwiyah (penyetaraan), seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Sama saja bagi mereka apakah engkau memberi peringatan kepada mereka atau tidak memberi peringatan." (Al-Baqarah: 6)

Dan firman-Nya:

"Apakah kamu mendakwah mereka atau kamu berdiam diri?" (Al-A'raf: 193)

Karena yang dikehendaki adalah penyetaraan antara dakwah dan diam secara mutlak tanpa pengikatan waktu atau keadaan,

sehingga tidak diperlukan kecuali satu bentuk saja, yaitu bentuk fa'il madhi.

Maka masdar terbagi menjadi tiga macam:

Macam pertama: yang memerlukan pemberitaan tentang fa'il-nya dan perbedaan keadaan peristiwanya, sehingga kata kerja diturunkan darinya sebagai penanda bahwa fa'il adalah subjek pemberitaan, dan bentuk-bentuknya berbeda sesuai perbedaan keadaan peristiwa.

Macam kedua: yang memerlukan pemberitaan tentang fa'il-nya secara mutlak tanpa pengikatan waktu atau keadaan, sehingga kata kerja diturunkan darinya namun tidak berbeda-beda bentuknya, seperti contoh yang kami sebutkan tentang kata kerja yang hadir setelah *tastwiyah* dan setelah 'ma' *zharfiyyah*.

Macam ketiga: yang tidak memerlukan pemberitaan tentang fa'il-nya, melainkan hanya memerlukan penyebutannya secara mutlak sebagai *mudhaf* kepada yang sesudahnya, seperti *subhanalllah* (Mahasuci Allah). *Subhana* adalah isim yang mengandung makna keagungan dan penyucian, sehingga yang dimaksudkan adalah penyebutannya secara murni tanpa pengikatan waktu atau keadaan peristiwa. Oleh karena itu wajib ia *dinashabkan*, sebagaimana wajib *nashab* setiap yang dimaksudkan penyebutannya, seperti: *iiyaka* (hanya kepada-Mu), *waylahu* (celaka ia), dan *wayhuhu* (kasihan ia). Keduanya adalah masdar yang tidak diturunkan kata kerja darinya karena tidak diperlukan pemberitaan tentang fa'il-nya dan tidak diperlukan pengkhususannya dengan waktu. Maka hukumnya sama seperti *subhana* dan *nashabnya* seperti *nashabnya*, karena ia dimaksudkan untuk disebut.

Termasuk yang dinashab karena dimaksudkan untuk disebut adalah: *Zaydan dharabtuhu* (Zaid, aku memukulnya) menurut pendapat syaikhuna Abu Al-Hasan dan ulama nahwu lainnya. Demikian pula *Zaydan dharabtu* (Zaid, aku memukul) tanpa dhamir—tidak dianggap sebagai maf'ul yang didahulukan—karena ma'mul tidak boleh mendahului 'amil-nya. Ini adalah pendapat yang kuat. Namun menurutku tidak jauh juga pendapat para ulama nahwu bahwa ia adalah maf'ul yang didahulukan, meskipun ma'mul tidak boleh mendahului 'amil dan kata kerja seperti huruf karena ia me-nge-rja-kan pada isim dan menunjukkan makna padanya, sehingga tidak sepatutnya isim mendahului kata kerja sebagaimana tidak mendahului huruf. Akan tetapi kata kerja dalam ucapan *Zaydan dharabtu* telah mengambil ma'mul-nya, yaitu fa'il, dan padanya bergantung. Adapun maf'ul, mereka tidak mempedulikannya karena kata kerja tidak bergantung padanya seperti bergantung pada fa'il. Engkau pun melihat bahwa maf'ul bisa dihapus sedangkan fa'il tidak bisa dihapus. Maka mendahulukannya atas kata kerja yang mengeijakan padanya tidak lebih jauh daripada menghapusnya.

Adapun *Zaydan dharabtuhu* (Zaid, aku memukulnya), maka ia dinashab karena dimaksudkan untuk disebut sebagaimana yang dikatakan oleh Syaikh tersebut. Uraian ini adalah yang paling menakjubkan dari kalam beliau, dan aku tidak mengetahui seorang pun dari ulama nahwu yang mendahuluinya dalam hal ini."

Faedah: Masdar Menurut Ulama Kufah

Perkataan mereka bahwa lafal "pukulan" (dan semacamnya) disebut **masdar** — jika yang dimaksud adalah kata masdar berasal dari akar kata *shadara* – *yashdupy* – *mashdaran* (yang berarti "bersumber dari sesuatu") — maka ini memperkuat pendapat

ulama Kufah bahwa masdar itu lahir dari fi'il (kata kerja), diambil darinya, dan fi'il-lah yang menjadi asalnya. Dengan demikian, asal katanya adalah *shadara* (yang bersumber). Namun mereka memperluas penggunaannya, seperti kata *shaum* dan *zaur* serta sejenisnya yang digunakan dalam konteks *sha'im* (orang yang berpuasa) dan bab-babnya.

As-Suhaili berkata: kata itu digunakan sebagai kiasan tempat, seolah-olah masdar adalah tempat yang darinya perbuatan-perbuatan itu bersumber dan asal yang darinya ia tumbuh.

Saya katakan: seolah-olah yang dimaksud adalah *mashdurun 'anhu* (tempat yang ditinggalkan/bersumber darinya), bukan sesuatu yang bersumber dari yang lain.

As-Suhaili berkata: pada kedua pendapat tersebut, penggunaan majas tidak dapat dihindari. Ulama Kufah perlu mengatakan bahwa asalnya adalah *shadir* (yang bersumber), maka ketika dikatakan *mashdar*, dianggap ada penghapusan kata, yakni *dzu mashdarin* (yang memiliki sumber) – sebagaimana yang diperkirakan pada kata *shaum* dan sejenisnya. Sedangkan kami menyebutnya *mashdar* sebagai kiasan dari *mashdar* yang bermakna tempat.

Faedah: Fungsi Tata Bahasa (Amal) pada Huruf

Huruf pada dasarnya berfungsi sebagai 'amil (pengubah harakat), karena huruf tidak memiliki makna pada dirinya sendiri, melainkan maknanya terkandung dalam kata lain yang berhubungan dengannya. Adapun kata yang maknanya

terkandung dalam dirinya sendiri — yaitu isim (kata benda) — pada dasarnya tidak berfungsi mengubah harakat kata lain.

Huruf wajib berfungsi sebagai 'amil terhadap segala sesuatu yang ditunjukkan maknanya, karena huruf menuntut adanya makna pada kata yang dimasukinya, sehingga ia pun menuntut adanya pengaruh tata bahasa. Sebab lafal mengikuti makna; sebagaimana huruf mengikat maknanya pada kata yang dimasukinya, maka ia pun wajib mengikatnya secara lafal — dan itulah yang disebut amal (fungsi tata bahasa).

Jadi, pada dasarnya semua huruf berfungsi sebagai 'amil. Oleh karena itu, kita perlu menjelaskan huruf-huruf yang tidak berfungsi demikian dan sebab-sebab hilangnya fungsi tersebut.

Di antara huruf yang tidak berfungsi sebagai 'amil adalah **hal**. Huruf ini masuk pada jumlah (kalimat) yang bagian-bagiannya sudah saling mempengaruhi secara tata bahasa, dan fungsi *ibtida'* (predikatif) atau *fa'iliyyah* (subjektivitas) telah lebih dahulu bekerja padanya. Huruf ini masuk untuk memberikan makna pada keseluruhan kalimat, bukan pada isim tunggal, sehingga cukuplah dengan fungsi tata bahasa yang telah ada sebelumnya, yaitu *ibtida'* dan semacamnya.

Demikian pula **hamzah istifham** (hamzah pertanyaan), misalnya: *a-'Amrun kharijun?* (Apakah 'Amr sedang keluar?). Huruf ini masuk untuk memberikan makna pada keseluruhan kalimat dan tidak bisa berdiri sendiri, serta tidak mungkin dibayangkan kalimat terputus darinya, karena ia adalah huruf tunggal yang tidak bisa dijadikan tempat berhenti. Seandainya hal itu dibayangkan, tentu ia akan berfungsi mengubah kalimat agar mempertegas keterikatan dan kemasukannya pada kalimat tersebut — sebagaimana yang

dilakukan pada *anna* dan saudara-saudaranya. Huruf-huruf itu terdiri dari tiga huruf atau lebih, sehingga boleh dijadikan tempat berhenti, seperti *annahu*, *laitahu*, dan *la'allahu*, maka ia difungsikan sebagai 'amil pada kalimat untuk menampakkan keterikatan dan kuatnya hubungannya dengan peristiwa yang terjadi setelahnya.

Terkadang mereka ingin mempertegas keterikatan huruf dengan kalimatnya — ketika huruf itu terdiri dari dua huruf seperti *hal* — karena dikhawatirkan pendengar lalai darinya, sehingga dimasukkan dalam kalimat tersebut sebuah huruf tambahan yang mengingatkan pendengar dan berfungsi menggantikan amal, seperti: *hal Zaidun bi-dzahibin* dan *ma Zaidun bi-qa'imin*. Ketika pendengar mendengar huruf **ba'** — yang tidak masuk dalam kalimat positif — maka semakin kuatlah dalam benaknya ingatan akan negasi dan pertanyaan, serta bahwa kalimat tidak terputus daripadanya.

Oleh karena itu, orang-orang Hijaz memfungsikan **ma** yang bermakna nafi sebagai 'amil karena kemiripannya dengan *laysa*. Sebagian orang Arab merasa cukup mempertegas keterikatan itu dengan memasukkan **ba'** pada khabar, dan menganggap **ba'** tersebut sudah cukup mewakili pengaruh amal berupa nashb.

Mereka berselisih pendapat tentang **ma** tetapi tidak berselisih tentang **hal**, karena **ma** menyerupai *laysa* dalam hal negasi. Ketika mereka ingin agar **ma** meninggalkan pengaruh dalam kalimat yang mempertegas kemiripannya dengan *laysa*, maka mereka jadikan pengaruh itu seperti pengaruh *laysa*, yaitu nashb. Amal pada bab *laysa* lebih kuat karena *laysa* adalah kata tersendiri seperti *laita*, *la'alla*, dan *ka'anna*, dan kemungkinan kalimat terputus darinya lebih mudah terbayangkan dibanding terhadap **ma** dan **hal**. Maka tidak ada pilihan selain memfungsikan

laysa sebagai 'amil dan menghilangkan makna ibtida' yang sebelumnya ada.

Oleh karena itu, apabila kamu mengucapkan *ma Zaidun illa qa'imun*, tidak seorang pun memfungsikan *ma* sebagai 'amil di sini, karena tidak ada kekhawatiran keterputusan *Zaid* dari *ma* — sebab *illa* tidak bermakna isbat (positif) kecuali setelah negasi, sehingga tidak terbayangkan keterputusan kalimat dari *ma*.

Demikian pula mereka tidak memfungsikannya sebagai 'amil ketika khabar didahulukan, seperti *ma qa'imun Zaidun*, karena isim nakirah pada dasarnya tidak didahulukan dan dijadikan mubtada' kecuali dengan bersandar pada apa yang ada sebelumnya, sehingga pendengar tidak membayangkan keterputusan kalimat dari apa yang sebelumnya — maka tidak perlu memfungsikannya sebagai 'amil.

Adapun huruf **la** — jika ia berfungsi sebagai 'athif (kata sambung), maka hukumnya sama dengan huruf-huruf 'athif lainnya yang semuanya tidak berfungsi sebagai 'amil. Jika tidak berfungsi sebagai 'athif, seperti: *la Zaidun qa'imun wala 'Amrun*, maka tidak perlu memfungsikannya sebagai 'amil dalam kalimat, karena tidak terbayangkan keterputusan kalimat dengan ucapan *wala 'Amrun*, sebab huruf waw bersama *la* yang kedua pasti mengingatkan kepada yang pertama dan mengikat kalimat dengannya — maka cukuplah ibtida' yang berfungsi sebagai 'amil sebagaimana sebelum masuknya *la*.

Jika kamu bertanya: bagaimana jika tidak ada 'athif dan kamu mengucapkan *la Zaidun qa'imun* saja? Maka jawabannya: ini tidak boleh, karena **la** pada umumnya digunakan untuk menafikan apa yang ada sebelumnya. Kamu berkata: *hal qama Zaidun?*

(Apakah Zaid berdiri?), lalu dijawab: *la* (tidak). Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: "**La uqsimu bi-yawmil qiyamah**" – dan *la* di sini bukan untuk menafikan apa yang sesudahnya, berbeda dengan jika dikatakan *ma uqsimu*, karena **ma** selalu menjadi negasi bagi apa yang sesudahnya.

Oleh karena itu mereka mengucapkan *ma Zaidun qa'imun* dan tidak khawatir terbayangnya keterputusan kalimat dari *ma*. Seandainya diucapkan *la Zaidun qa'imun*, dikhawatirkan terbayangkan bahwa kalimat itu positif dan *la* seperti fungsinya pada nakirah, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**La laghwun fiha wala ta'thim**" (tidak ada perkataan sia-sia di dalamnya dan tidak ada dosa) [QS. At-Tur: 23]. Hanya saja pada nakirah, mereka telah memasukkan *la* pada muftada' dan khabar dengan mengkiaskannya kepada *laysa*, karena isim nakirah lebih jauh dari posisi muftada' dibanding isim ma'rifah.

Adapun **la** yang bermakna tanzih (penyucian), para ahli nahwu berbeda pendapat: apakah ia berfungsi sebagai 'amil atau tidak? Jika ia berfungsi sebagai 'amil, maka sebagaimana mereka memfungsikan *inna* karena keinginan menampakkan keterikatan huruf dengan kalimatnya. Jika tidak berfungsi sebagai 'amil – sebagaimana pendapat Sibawaih – dan isim setelahnya merupakan bagian darinya yang dibangun di atas fathah, maka hal itu di luar pembahasan ini.

Adapun **huruf nida'** (panggilan), ia berfungsi sebagai 'amil pada munada (yang dipanggil) menurut sebagian ulama. As-Suhaili berkata: yang tampak bagiku sekarang adalah bahwa nida' adalah pengarah suara kepada yang dipanggil, dan munada itu dinashb karena dimaksud dan disebut – sebagaimana yang telah kami sebutkan bahwa setiap yang dimaksud untuk disebut secara

langsung tanpa dikabari, ia dinashb. Yang menunjukkan bahwa huruf nida' tidak berfungsi sebagai 'amil adalah adanya amal pada isim tanpa huruf nida', seperti: *shahibu Zaidin aqbala* dan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Yusufu a'ridh 'an hadza**" (Yusuf, berpalinglah dari ini). Meskipun munada dalam kondisi itu dibangun menurut mereka, namun pembangunannya itu seperti i'rab. Tidakkah engkau lihat bahwa ia dinaat (diberi sifat) sesuai lafalnya sebagaimana isim mu'rab? Seandainya huruf nida' berfungsi sebagai 'amil, niscaya tidak boleh dihilangkan dengan tetap membiarkan pengaruhnya.

Nawashib dan Jawazim: Jika kamu bertanya: mengapa nawashib (huruf-huruf yang menashabkan) dan jawazim (huruf-huruf yang menjazmkan) berfungsi pada fi'il mudhari' — padahal fi'il itu sendiri sudah merupakan kalimat yang bagian-bagiannya telah saling berfungsi — sementara fi'il mudhari' sebelum masuknya 'amil sudah dalam keadaan rafa' karena kedudukannya seperti isim, mengapa hal ini tidak mencegah huruf-huruf itu berfungsi, sebagaimana setiap mubtada' tidak dinashb secara lafal meskipun ia rafa' secara makna?

Fa'il mendapat rafa' bukan maf'ul, karena fa'il adalah yang dibicarakan dengan fi'il — ia lebih tinggi derajatnya secara makna, maka lafalnya pun demikian karena lafal mengikuti makna. Adapun rafa' pada fi'il mudhari', itu karena kedudukannya seperti isim yang dikabari tentangnya dan isim yang mengikutinya, sehingga rafa'-nya tidak sekuat rafa' fa'il, dan tidak cukup kuat untuk mencegah huruf-huruf lafziyyah berfungsi secara lafziyyah.

Jawaban kedua: huruf-huruf ini tidak masuk untuk memberikan makna pada keseluruhan kalimat, melainkan masuk untuk memberikan makna pada fi'il yang mengandung peristiwa —

baik berupa negasi, pengingkaran, larangan, syarat, maupun lainnya — dan semua itu berkaitan khusus dengan fi'il, bukan dengan kalimat secara keseluruhan. Maka wajib bagi huruf-huruf ini berfungsi pada fi'il, sebagaimana wajib bagi huruf-huruf jar berfungsi pada isim — karena huruf-huruf jar menunjukkan makna pada isim, tidak masuk pada kalimat yang sebelumnya sudah ada 'amil maknawi maupun lafziyyah.

Perlu diketahui pula bahwa nawashib dan jawazim tidak masuk pada fi'il yang berkedudukan seperti isim, karena fi'il itu telah menempati posisi isim, sehingga tidak ada jalan bagi nawashib fi'il dan jawazimnya untuk masuk pada isim maupun yang berkedudukan seperti isim. Ketika nawashib dan jawazim masuk pada fi'il, mereka mengkhususkannya untuk makna akan datang (istiqbal) dan menghilangkan makna sekarang (hal) darinya — dan ini adalah makna yang khusus pada fi'il, bukan pada kalimat secara keseluruhan.

Adapun **illa** dalam istisna' (pengecualian), sebagian ulama berpendapat bahwa ia berfungsi sebagai 'amil. Pendapat ini dibantah dengan contoh: *ma qama ahadun illa Zaidun* dan *ma ja'ani illa 'Amrun*. Yang benar, ia berfungsi menyalurkan pengaruh fi'il kepada isim setelahnya — seperti fungsi waw maf'ul ma'ah dalam menyalurkan pengaruh fi'il kepada apa yang sesudahnya — dan ini tidak melanggar asas yang telah kami kemukakan bahwa semua huruf berhak berfungsi sebagai 'amil pada isim tunggal dan fi'il yang dimasukinya. Karena jika *illa* menjadi penyalur bagi fi'il dan fi'il itu adalah 'amil, maka *illa* seolah-olah menjadi 'amil itu sendiri.

Apabila kamu mengucapkan *ma qama illa Zaidun*, berarti kamu telah memfungsikan fi'il dengan makna isbat, seolah kamu berkata *qama Zaidun la 'Amrun*, dan *la* menempati posisi negasi fi'il

dari 'Amr, sementara *illa* menempati posisi isbat fi'il bagi Zaid ketika kamu berkata *ma ja'ani illa Zaidun* — seolah-olah *illa* sendiri yang berfungsi sebagai 'amil, sehingga tidak perlu lagi memfungsikannya sebagai 'amil yang lain.

Demikian pula **huruf 'athif** — meskipun tidak berfungsi sebagai 'amil — waw yang berfungsi menghimpun keduanya hadir untuk menyatukan dua isim dalam diberitakan tentangnya dengan satu fi'il, sehingga ia menyalurkan pengaruh fi'il kepada yang kedua. Huruf-huruf 'athif lainnya dapat diperkirakan adanya 'amil setelahnya, sehingga ia dalam hukum huruf-huruf yang masuk pada kalimat.

Apabila kamu mengucapkan *qama Zaidun wa 'Amrun*, seolah kamu berkata *qama Zaidun wa qama 'Amrun*, sehingga huruf-huruf ini menjadi seperti huruf yang masuk pada kalimat. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa huruf yang masuk pada kalimat tidak berhak atas amal sebagaimana huruf yang masuk pada isim tunggal dan fi'il.

Kita qiyaskan pada hal di atas **lam taukid** (lam penegasan) dan ditinggalkannya fungsi amal pada kalimat, meskipun ia tidak hanya masuk untuk memberikan makna pada kalimat saja, tetapi untuk mengikat apa yang ada sebelumnya berupa sumpah dengan apa yang sesudahnya — dan inilah fungsi asalnya. Sehingga terkadang mereka menyebutnya tanpa sumpah, namun sudah tersirat sumpah bagi pendengar, seperti ucapan penyair:

إني لأمنحك الصدود وإنني ... قسما إليك مع الصدود لأميل

Sungguh aku menampakkan sikap dingin padamu, namun demi sumpah, hatiku tetap condong kepadamu meski dengan kedinginan itu.

Karena ketika ia berkata *la-amnhuka* (lam taukid), diketahuilah bahwa ia telah bersumpah, maka ia pun berkata *qasaman* (sumpah).

Asas ini mencakup seluruh kaidah amal huruf dan 'amil lainnya, mengungkap rahasia amal fi'il dan huruf pada isim, serta menunjukkan rahasia mengapa isim tidak dapat berfungsi sebagai 'amil pada kata lain.

Demikian lafaz Abu al-Qasim as-Suhaili. Wallahu a'lam.

Faedah: Kekhususan I'rab pada Akhir Kata

I'rab (perubahan harakat) dikhususkan pada akhir kata karena i'rab merupakan petunjuk atas makna-makna yang menempel pada kata yang ber-i'rab. Makna-makna tersebut tidak menempel padanya kecuali setelah kata itu selesai terbentuk dan hakikatnya diketahui. Maka wajib i'rab hadir sesudahnya, sebagaimana hal yang ditunjukkannya — yaitu sifat — juga hadir setelah kata yang bersangkutan.

Faedah: Penyifatan Huruf dengan Harakat

Perkataan mereka *harfun mutaharrik* (huruf yang berharakat), *taharrakatil waw* (waw bergerak), dan semacamnya adalah bentuk tasahul (kelonggaran bahasa). Sebab harakat secara hakiki berarti perpindahan benda dari satu tempat ke

tempat lain, sedangkan huruf adalah bagian dari bunyi yang dihasilkan — dan mustahil harakat melekat pada huruf, karena huruf adalah 'aradh (sifat/aksiden) dan harakat tidak dapat melekat pada 'aradh.

Yang sesungguhnya bergerak adalah anggota tubuh — baik bibir, lidah, maupun langit-langit — yang menghasilkan huruf tersebut. Dhammah adalah ungkapan dari gerakan membulatkan kedua bibir saat mengucapkan huruf, lalu muncul suara samar yang menyertainya: jika dipanjangkan menjadi waw, jika dipendekkan menjadi dhammah. Demikian pula fathah adalah ungkapan dari membuka kedua bibir saat mengucapkan huruf dan munculnya suara samar yang disebut fathah atau nashbah: jika dipanjangkan menjadi alif, jika dipendekkan menjadi fathah. Demikian pula kasrah.

Adapun sukun adalah ungkapan dari bebasnya anggota tubuh dari harakat saat mengucapkan huruf, sehingga tidak ada suara yang muncul setelah huruf — maka ia terpotong. Oleh karena itu disebut *jazm* (karena terputusnya bunyi) dan *sukun* (karena diamnya anggota tubuh).

Jadi *fath*, *dhamm*, dan *kasr* adalah sifat anggota tubuh. Sedangkan jika disebut *rafa'*, *nashb*, *jazm*, dan *jarr*, maka itu adalah sifat suara — karena suara terangkat (*yartafi'*) saat membulatkan bibir, terentang (*yantashibu*) saat membukanya, turun (*yankhafidhu*) saat menekuk ke bawah, dan terpotong (*yanjazim*) saat diam.

Oleh karena itu, harakat i'rab diungkapkan dengan *rafa'*, *nashb*, dan *jarr* — karena i'rab tidak terjadi kecuali dengan 'amil dan sebab — sebagaimana sifat-sifat yang disandarkan pada suara itu

(rafa', nashb, khafadh) juga terjadi karena sebab, yaitu gerakan anggota tubuh. Maka hikmah kebahasaan menghendaki agar apa yang terjadi karena sebab diungkapkan dengan apa yang juga terjadi karena sebab, dan itulah i'rab. Sedangkan fath, dhamm, kasr, dan sukun digunakan untuk menyebut kondisi-kondisi bina' (pembangunan tetap), karena bina' tidak terjadi karena sebab ('amil).

Hikmah menghendaki agar kondisi-kondisi itu diungkapkan dengan apa yang keberadaannya merupakan perubahan — yaitu harakat yang ada pada anggota tubuh — yang tidak terjadi kecuali dengan alat, sebagaimana sifat yang disandarkan kepada yang disifati.

Menurut saya, ini bukan sebuah koreksi atas para ahli nahwu. Sebab huruf, meskipun merupakan 'aradh, dapat disifati dengan harakat secara ikutan dari harakat tempatnya. Karena 'aradh, meskipun tidak bergerak dengan sendirinya, ia bergerak dengan Bergeraknya tempatnya. Dengan demikian, persoalan ini selesai sepenuhnya.

Adapun kesesuaian antara penyebutan setiap istilah tadi — itu memang baik, namun banyak ahli nahwu menggunakan keduanya secara bergantian. Oleh karena itu mereka berkata dalam contoh *qama Zaidun: marfu'*, dan tanda rafa'-nya adalah dhammah pada akhirnya — bukan: *rafa'uhu akhiruhu*. Ini menunjukkan bahwa masing-masing istilah digunakan untuk yang lainnya.

Faedah: Tanwin pada Kata

Perkataan *nawwantu al-kalimah* berarti kamu menambahkan nun padanya. *Sayyantaha* berarti kamu menambahkan sin. *Kawwaftaha* berarti kamu menambahkan kaf. Jika kamu menambahkan zai, kamu katakan *zawwaytaha* – karena alif pada huruf za' berubah dari waw, dan bab *thawaytu* lebih banyak daripada bab *huwwah* dan *quwwah*. Sebagian ulama berkata *zayyaytaha*, namun ini tidak kuat.

Faedah: Tanwin dalam Kata

Faedah tanwin adalah untuk membedakan antara kata dalam keadaan terpisah (tidak beridafah) dan keadaan tersambung (beridafah). Tanwin tidak masuk pada isim kecuali sebagai tanda bahwa isim itu terpisah dari kata sesudahnya.

Oleh karena itu tanwin banyak digunakan pada isim nakirah, karena nakirah sangat membutuhkan pengkhususan melalui idafah. Apabila tidak beridafah, ia membutuhkan tanwin sebagai penanda bahwa ia tidak beridafah dan tidak dimudhafkan. Sedangkan isim ma'rifah hampir tidak membutuhkan hal itu, kecuali dalam sebagian kecil ucapan, karena ma'rifah pada umumnya tidak memerlukan tambahan pengkhususan.

Adapun isim yang sama sekali tidak memungkinkan idafah – seperti isim dhamir (kata ganti) dan isim mubham (kata demonstratif) – maka tidak ditanwin sama sekali. Demikian pula isim yang didefinisikan dengan alif-lam.

Inilah sebab tidak adanya tanwin saat waqaf (berhenti), karena kata yang diwaqafkan tidak diidafah-kan.

Nun mati dipilih untuk menunjukkan makna ini karena pada dasarnya petunjuk atas makna-makna yang datang kemudian pada isim adalah huruf mad dan lin (alif, waw, ya') beserta bagian-bagiannya, yaitu tiga harakat. Selama memungkinkan menggunakannya, itulah yang asas. Jika tidak memungkinkan, maka digunakan yang paling mirip dengannya.

Akhir isim mu'rab telah dilekat oleh harakat-harakat i'rab, sehingga tidak ada lagi jalan untuk menambahkan harakat lain atau huruf mad-lin — karena akhir kata itu sudah penuh dengan harakat tersebut, dan huruf mad-lin rentan terhadap i'lal (perubahan) dan pergantian. Maka yang paling mirip dengan huruf mad-lin adalah nun mati, karena ia ringan, mati, termasuk huruf tambahan, dan termasuk tanda-tanda i'rab.

Oleh karena inilah, fi'il (kata kerja) tidak ditanwin, karena fi'il berhubungan langsung dengan fa'il-nya dan membutuhkan apa yang ada sesudahnya.

Faedah: Hikmah di Balik Tanda Tasghir (Pengecilan)

Tanda tasghir ditetapkan dengan mendhamah huruf pertama dan memfathah huruf kedua. Hikmah di balik hal ini — dan Allah lebih mengetahui — sebagaimana yang diisyaratkan oleh As-Suhaili, ia berkata: Tasghir adalah pengurangan bagian-bagian kata yang dikecilkan, sedangkan jamak adalah kebalikannya. Pada bentuk jamak ditambahkan alif ketiga seperti pada wazan *fa'alil*, maka sebagai padanannya pada tasghir ditambahkan ya ketiga, namun tidak diletakkan di akhir seperti tanda ta'nits, karena penambahan pada lafaz mengikuti penambahan pada makna. Sifat yang berupa kecilnya benda tidak terbatas pada satu bagian saja tanpa bagian lainnya, berbeda dengan sifat ta'nits yang pada

semua makhluk hidup terbatas pada bagian tertentu yang membedakan antara jantan dan betina, sehingga tanda lafaz yang menunjukkan makna tersebut pun diletakkan di akhir. Adapun ya pada tasghir menunjukkan sifat yang berlaku pada keseluruhan kata yang dikecilkan.

Dipilihnya ya bukan alif karena alif telah dikhususkan untuk jamak mudzakkar sehingga lebih layak untuknya, sebagaimana fathah yang merupakan harakat paling ringan lebih layak untuk itu, karena fathah menunjukkan banyak dan keluasan. Ini bisa kita temukan pada orang bisu dan orang asing yang secara naluri, ketika mengabarkan sesuatu yang banyak, ia membuka mulutnya lebar-lebar dan merenggangkan kedua tangannya. Sedangkan dhamah yang merupakan kebalikannya menunjukkan sedikit dan rendah, sebagaimana orang yang menunjukkan sesuatu yang sedikit mengisyaratkannya dengan memoncongkan tangan atau mulut, seperti yang dilakukan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam ketika menyebut satu saat di hari Jumat, beliau mengisyaratkannya dengan tangannya untuk menunjukkan kesedikitannya – diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim – yakni beliau mengumpulkan jari-jarinya dan merapatkannya tanpa membukanya.

Adapun wawu tidak ada maknanya dalam tasghir karena dua alasan: *Pertama*, ia termasuk dalam sebagian bentuk jamak seperti *maf'ul*, sehingga tidak layak dijadikan tanda tasghir agar tidak terjadi kerancuan antara pengecilan dan penganyakan. *Kedua*, harakat kasrah pada huruf setelah tanda tasghir tidak boleh dihilangkan jika bukan huruf i'rab, sebagaimana dikasrahnya huruf setelah tanda taksir pada *mafa'il*, agar kedua lafaz saling berpadanan meskipun berlawanan makna – sebagaimana mereka

memadankan 'alima dengan *jahila*, rawi dengan 'athsy, wadhu'a maka ia *wadhi'*, dan *syarafa* maka ia *syarif*. Maka tidak memungkinkan memasukkan wawu agar tidak terjadi perpindahan darinya ke kasrah. Alif tetap dipertahankan demi dasar asli jamak, sementara ya tetap digunakan dan huruf sebelumnya difathah karena adanya dhamah di awal kata agar tidak terjadi perpindahan dari dhamah ke kasrah.

Faedah: Ragam Fi'il (Kata Kerja)

Fi'il terbagi menjadi: wajib, mungkin, dan mansfi atau yang semakna dengannya. Rafa' untuk yang wajib, nashab untuk yang mungkin, dan jazm — yang berarti tidak berharakat — untuk yang mansfi atau yang semakna dengannya. Inilah yang menjadi dasar, meskipun terkadang menyimpang darinya.

Jika engkau mau, katakanlah: fi'il terbagi tiga: *Pertama*, yang menempati posisi isim, maka ia dirafa', seperti *hal tadhribu* yang menempati posisi *dharibun*. *Kedua*, fi'il dalam takwil isim, maka ia dinashab, seperti *uridu an taquma* yang berarti *qiyamaka*. *Ketiga*, fi'il yang tidak menempati posisi isim dan tidak pula dalam takwilnya, maka ia dijazm, seperti *lam yaqum*.

Faedah: Pengidafahan Zharaf Zaman kepada Peristiwa

Zharaf zaman diidafahkan kepada peristiwa yang terjadi di dalamnya, seperti *yauma yaqumu Zaidun*, karena ia merupakan waktu bagi peristiwa tersebut dan peristiwa itu terjadi di dalamnya, sehingga karena keterkaitan yang khusus itulah ia diidafahkan kepadanya. Ini berbeda dengan zharaf makan karena zharaf

makan tidak terikat khusus pada peristiwa-peristiwa tertentu. Namun jika memang terikat secara umum, maka pengidafahannya menjadi baik, seperti *hadza makanun yajlisu al-qadhi*, yang kedudukannya sama persis dengan *yaumu yajlisu al-qadhi*.

Terkadang nama-nama waktu diidafahkan kepada peristiwa yang tidak terjadi di dalamnya karena adanya keterkaitan dengannya, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Malam hari ketika puasa**" (Al-Baqarah: 187). Malam adalah zharaf zaman yang diidafahkan kepada puasa, padahal puasa tidak terjadi di malam hari. Karena dibolehkannya dalam sebagian ungkapan mengidafahkan zharaf kepada isim berupa peristiwa meskipun peristiwa itu tidak terjadi di dalamnya, maka mereka mengidafahkannya kepada fi'il secara lafaz, sementara maknanya tetap merupakan idafah kepada peristiwa. Lafaz fi'il dimasukkan untuk menegaskan makna, mengkhususkan tujuan, dan menghilangkan kemungkinan kesamaran, sehingga ketika pendengar mendengar ucapanmu *yauma qama Zaidun*, ia tahu bahwa maksudmu adalah hari di mana Zaid berdiri.

Seandainya engkau mengganti *lailata as-shiyam* dengan *lailata shiyami Zaidin*, maknanya tidak ada kecuali terjadinya puasa di malam hari. Inilah yang mendorong mereka memasukkan lafaz fi'il ketika ingin mengidafahkan zharaf kepada peristiwa. Qiaskanlah hal ini pada muftada dan khabar.

Adapun *raytsa* maka kedudukannya seperti zharaf dan telah mengambil maknanya. Demikian pula *haytsu*. Adapun *dzi taslamu* – jika engkau sepakati bahwa maknanya dalam ucapan sebagian orang *dzahaba liwaqti dzi taslamu* berarti *salamatuka* – maka ketika mudhaf-ilaih dihapus dan sifat menggantikan

kedudukannya, sifat itu diidafahkan kepada apa yang tadinya diidafahkan kepada *mudhaf-ilaih*, yaitu waktu.

As-Suhaili berkata: Menurutku ini bersifat hikayat — mereka mengutip ucapan orang yang berdoa *taslamu* sebagaimana *ta'isyu wa tabqa*. Maka ucapan mereka *idzhab bidzi taslamu* berarti: pergilah dengan ucapan ini dariku. Mereka tidak mengatakan *idzhab bitaslama* agar tidak terkesan hanya satu doa, melainkan *bidzi taslama* artinya dengan ucapan yang di dalamnya disebutkan *taslamu*, dengan maksud makna tersebut, lalu mereka membuang kata *qaul* yang disifati oleh *dzi* karena sudah cukup dengan petunjuk konteks.

Adapun *bi-ayati ma tuhibbuna ath-tha'ama*, maka *ayah* berarti tanda, dan di sini bermakna waktu karena waktu merupakan tanda bagi suatu penentuan jadwal.

Yang boleh diidafahkan dari *zharaf* zaman kepada *fi'il* adalah yang berupa tunggal dan mutamakkin (tidak mabni). Adapun yang berbentuk tatsniyah seperti *yaumain* dan semisalnya tidak diidafahkan kepada *fi'il*, karena peristiwa hanya terjadi dengan mengidafahkannya kepada *zharafnya* yang merupakan waktunya saja, sehingga tidak ada gunanya menyebut waktu lain. Selain itu, jumlah yang menjadi *mudhaf-ilaih* pada hakikatnya adalah sifat bagi *zharaf*, maka *yauma qama Zaidun* semakna dengan *yauma qama fihi Zaidun* dalam makna. *Fi'il* tidak mengandung tatsniyah, sehingga tidak sah diidafahkan kepada tatsniyah, sebagaimana tidak sah menyifati yang berbilang dua dengan yang tunggal.

Alasan ketiga: ucapanmu *qama Zaidun yauman qama 'Amrun* tidak sah kecuali sebagai jawaban atas *mata*. Sedangkan dua hari merupakan jawaban atas *kam*. Dan apa yang menjadi jawaban

kam sama sekali tidak bisa menjadi jawaban *mata*. Maka jika engkau mengidafahkan dua hari kepada fi'il, engkau telah mengkontradiksi dirimu sendiri dengan menggabungkan antara penunjuk kuantitas dengan sesuatu yang hanya menjadi jawaban *mata*.

Adapun *al-ayyam* (hari-hari dalam bentuk jamak), terkadang pengidafahannya kepada fi'il dalam bentuk jamak dibolehkan karena terkadang yang dimaksud adalah makna tunggal seperti bulan, pekan, tahun, dan semisalnya.

Demikian pula yang tidak mutamakkin seperti *qablu* dan *ba'du* tidak diidafahkan kepada fi'il, karena jika diidafahkan kepadanya, pengidafahannya akan menuntut konsekuensi seperti ucapan *yauma qama Zaidun* — yakni hari di mana Zaid berdiri — dan itu mustahil pada *qablu* dan *ba'du* karena akan berujung pada pembatalan makna keberdahuluan dan kebelakangan.

Adapun *sahar* pada hari tertentu, ia tidak boleh diidafahkan kepada fi'il karena mengandung makna lam, maka qiaskanlah hal ini.

Faedah: Al-Asma' Al-Khamsah — Qiyas Asalnya adalah Maqshurah

As-Suhaili berkata: Berdasarkan qiyas, al-asma' al-khamsah seharusnya berbentuk maqshurah, karena asalnya adalah *abuw* dan *akhuw*. Wawu apabila berharakat dan huruf sebelumnya difathah, berubah menjadi alif sehingga menjadi maqshurah, sebagaimana salah satu dialek pengucapannya. Namun huruf

akhir nama-nama ini dihapus dalam keadaan tunggal dan terpisah dari idafah.

Sebagian guru kami di Ba'labak berkata kepadaku: Karena tanwin mewajibkan hapusnya alif yang berubah akibat bertemunya dua huruf sukun, mereka pun menghapusnya sama sekali, sebagaimana dikatakan:

Ia melihat urusan berujung kepada akhirnya, maka ia jadikan akhirnya sebagai awalnya.

Ketika kata tersebut diidafahkan dan tanwin hilang, huruf-huruf yang dihapus pun kembali, dan i'rabnya dikira-kirakan sebagaimana dikira-kirakan pada isim maqshurah.

Sebagian ahli nahwu berpendapat demikian pula, ia berkata: Menurutku ini adalah tanda-tanda i'rab, bukan huruf i'rab. Dan yang dihapus darinya tidak kembali pada saat idafah, sebagaimana yang dihapus dari *yad* dan *dam* tidak kembali. Buktinya adalah ucapanmu *akhi* dan *abi* ketika mengidafahkan kepada dirimu sendiri, sama seperti *yadi* dan *dami*, karena harakat-harakat i'rab tidak dapat berkumpul dengan ya mutakallim sebagaimana wawu jamak dapat berkumpul dengannya.

Seandainya wawu dalam *akhuka* adalah huruf i'rab, tentu ketika diidafahkan kepada dirimu sendiri engkau akan berkata *hadza akhi* sebagaimana engkau berkata *ha'ula'i muslimi* dengan cara mengidghamkan wawu ke dalam ya karena ia merupakan huruf i'rab menurut Sibawaih, atau tanda i'rab menurut selainnya.

Jika wawu jamak — yang bukan huruf tambahan dan yang merupakan tanda i'rab menurut sebagian ulama — tetap hadir bersama ya mutakallim, bagaimana mungkin lam fi'il yang lebih

berhak untuk tetap justru dihapus? Maka jelaslah bagimu bahwa huruf-huruf tersebut bukanlah yang dihapus, melainkan ia adalah huruf-huruf asli. l'rab al-asma' al-khamsah dengan huruf dan illat-nya adalah penghapusan.

Jika dikatakan: mengapa ia dii'rab dengan huruf dan tidak diberi illat dengan penghapusan melainkan dengan pembalikan, berbeda dengan kata-kata yang illat-nya sama dengannya yaitu isim-isim maqshurah?

Jawabannya adalah: lafaz ibarat jasad dan makna ibarat ruh, makna mengikuti lafaz dalam kesehatan dan cacatnya, penambahan dan pengurangannya, sebagaimana jasad bersama ruh. Maka segala yang menimpa lafaz berupa penambahan atau penghapusan, semuanya mengikuti apa yang terjadi pada makna — kecuali jika suatu kata sering digunakan sehingga dihapus sebagian hurufnya untuk meringankan lisan karena seringnya diucapkan dan karena pendengar sudah tahu maknanya, seperti ucapan mereka *ish* dalam *ayyu syay'in*.

Al-asma' al-khamsah ini dalam kondisi diidafahkan kepada makna. Ketika diputus dari idafah dan dibuat tunggal, maknanya berkurang sehingga lafaznya pun berkurang mengikutinya. Selain itu, huruf-huruf akhirnya adalah huruf illat yang pasti berubah: entah dengan pembalikan atau penghapusan. Penghapusan lebih utama sebagaimana telah kami kemukakan.

Seharusnya berdasarkan hal ini, lafaznya sempurna dalam keadaan idafah sebagaimana maknanya sempurna — namun mereka tidak suka jika huruf kha' dari *akh* dan huruf ba' dari *ab* kosong dari i'rab yang ada padanya, karena tidak ada dalam

bahasa Arab sesuatu yang menjadi huruf i'rab dalam keadaan tunggal tetapi tidak dalam keadaan idafah.

Maka mereka menggabungkan dua tujuan dan tidak membatalkan salah satu qiyas. Mereka memantapkan harakat-harakat yang merupakan tanda-tanda i'rab dalam keadaan tunggal sehingga menjadi huruf mad dan lin dalam keadaan idafah. Telah disebutkan sebelumnya bahwa harakat adalah sebagian dari huruf. Maka dhamah dalam *akhun* itulah persis yang menjadi tanda rafa' dalam *akhuka*, hanya saja pengucapnya memanjangkannya untuk menyempurnakan lafaz sebagaimana mereka menyempurnakan makna dengan idafah kepada kata sesudahnya. Dengan pemanjangan harakat i'rab itu, mereka tidak perlu mengembalikan huruf yang telah dihapus sama sekali, sebagaimana yang dihapus dari *yad* dan *dam* tidak dikembalikan.

Adapun dalam tatsniyah, mereka menyahihkan lafaz dengan mengembalikan yang dihapus sebagai petunjuk kepada asal, yakni perubahannya menjadi alif, sehingga mereka berkata *akhawan* dan *abawan* sebagaimana mereka berkata *'udhwan* dan *nadhwan*, karena qiyasnya dalam asal sama dengan qiyas keduanya – berbeda dengan *yad* dan *dam* yang asalnya adalah *yadi* dan *dami*, sehingga babnya bukan seperti bab *'asha* dan *raha*, maka penghapusan terus berlanjut dalam tatsniyah maupun tunggalnya.

Jika dikatakan: mengapa yang dihapus tidak kembali pada *ibnu* dalam tatsniyah maupun idafah?

Jawabannya: karena mereka menggantikan huruf yang dihapus dengan hamzah washal dalam *ibnu* dan *ismu*. Maka mereka tidak menggabungkan antara pengganti dan yang digantikan – berbeda dengan *akh* dan *ab*. Yang menghalangi

mereka menggantikan huruf yang dihapus dalam *akh* dan *ab* dengan hamzah di awalnya adalah keengganan berkumpulnya dua hamzah.

Adapun *hamun*, asalnya adalah *hama'un* dengan hamzah, sehingga tidak mungkin menggantikan hamzah dengan hamzah lain, maka mereka menjadikannya seperti *akh* dan *ab*.

Faedah: Jamak *Ibnu* menjadi *Banun* bukan *Ibnun*

Jika dikatakan: mengapa mereka menjamaknya menjadi *banun* dan bukan *ibnun*?

Jawabannya: Jamak terkadang mengalami perubahan dengan kasrah dan lainnya, berbeda dengan tatsniyah yang lafaz tunggalnya tidak berubah sama sekali. Selain itu, mereka berpandangan bahwa jamak salim harus memiliki wawu dalam keadaan rafa' dan ya dengan kasrah sebelumnya dalam keadaan nashab dan khafadh, sehingga keadaannya menyerupai keadaan kata yang tidak dihapus darinya sesuatu pun. Alasan ini tidak berlaku pada tatsniyah.

Mereka tidak mengatakan *ibnat* sebagaimana mereka mengatakan *ibnatan*, karena mereka menyamakan jamak muannats dengan jamak mudzakkar agar tidak berbeda. Adapun *ukht* dan *bint*, maka ta' pada *ukht* adalah pengganti wawu seperti ta' pada *turatsun* dan *tukhmatun*. Yang mendorong mereka melakukan itu di sini adalah mereka melihat bahwa mudzakkar telah dihapus lam-nya dalam keadaan tunggal sehingga mereka berkata *akh*, padahal qiyas mengharuskan mereka berkata pada muannatsnya *akhat* seperti *sanatun*.

Seandainya mereka melakukan itu, ta' tersebut akan menjadi huruf i'rab dalam keadaan idafah dan tunggal, dan mereka tidak bisa mengembalikan yang dihapus dalam keadaan idafah ke dalam lafaz karena akan menyalahi lafaz mudzakkarnya. Mereka juga tidak bisa memanjangkan suara dengan harakat sebagaimana yang bisa mereka lakukan pada mudzakkar, karena huruf sebelum ta' ta'nits bukanlah huruf i'rab. Mereka pun tidak bisa mengurangi lafaz di tempat yang maknanya justru sempurna.

Maka mereka menggabungkan berbagai tujuan dengan menggantinya menjadi ta': agar dalam keadaan tunggal ia menjadi tanda ta'nits, dan dalam keadaan idafah ia menjadi bagian dari isim yang sempurna seperti huruf asli, karena idafah adalah tempat penyempurnaan sebagaimana telah disebutkan. Mereka sukunkan huruf sebelumnya agar ta' itu seperti huruf asli, dan mereka dhamah-kan awal kata sebagai isyarat kepada wawu, serta mengkasrahnya dalam *bint* sebagai isyarat kepada ya karena ia berasal dari *banaytu*.

Mereka berkata dalam muannats *ibnu: ibnatun* dan *bintun*, namun tidak berkata dalam muannats *akh* kecuali *ukht*. Alasannya bisa disimpulkan sebagaimana telah dikemukakan.

Adapun ucapan mereka *fuka, faka*, dan *fika*, maka huruf-huruf mad di dalamnya adalah huruf i'rab karena tidak ada yang mengharuskan penghapusannya. Buktinya engkau berkata *hadza fi fi* sebagaimana engkau berkata *muslimi*, dengan tetap mempertahankannya bersama ya mutakallim. Ini menunjukkan bahwa ia adalah huruf i'rab, berbeda dengan saudara-saudaranya.

Perhatikanlah bagaimana dalam keadaan tunggal mereka mengganti wawu dengan mim agar dapat menerima harakat-

harakat i'rab dan tanwin memasukinya. Seandainya tidak diganti mim, tanwin akan menghapusnya dalam keadaan tunggal dan kata hanya tinggal satu huruf. Ketika diidafahkan, illat itu hilang karena tanwin pun ditetapkan, sehingga tidak perlu mengubahnya menjadi mim.

Jika engkau bertanya: di manakah tanda-tanda i'rab dalam keadaan asalnya?

Jawabannya: dikira-kirakan padanya. Jika mau, katakanlah: perubahan bentuknya dalam tiga keadaan itulah yang merupakan i'rab, dan yang berubah itulah huruf i'rab.

Jika engkau bertanya: mengapa alif tidak tetap dalam keadaan nashab ketika diidafahkan kepada dhamir mutakallim sehingga dikatakan *fay* seperti '*ashay*'?

Jawabannya: perbedaannya adalah bahwa alif '*asha*' tetap dalam semua keadaan, sedangkan alif ini hanya ada dalam keadaan nashab. Selain itu, alif '*asha*' diubah menjadi ya dalam dialek Thayyi', maka alif ini lebih layak untuk diubah.

Adapun *dzu malin*, yang lebih jelas adalah bahwa huruf illat padanya merupakan huruf i'rab dan bahwa kata tersebut tidak hanya terdiri dari dua huruf, sebagaimana pada sebagian isim-isim mubham. Hal ini ditunjukkan oleh ucapan mereka dalam jamaknya *dzawwu malin* dan *dzawatu malin*, kecuali bahwa dalam Al-Qur'an Al-Karim disebutkan: **"keduanya memiliki dahan-dahan"** (Ar-Rahman: 48) dan **"yang memiliki buah-buahan"** (Saba': 16). Ini menunjukkan bahwa kata tersebut terdiri dari tiga huruf dan lamnya adalah ya yang berubah menjadi alif khusus dalam tatsniyah muannats.

Ucapan mereka dalam tatsniyah *dzawatay* dan dalam jamak *dzawatun* — padahal jamak lebih berhak mengembalikan huruf daripada tatsniyah, karena tatsniyah lebih dekat kepada lafaz tunggal dan lebih dekat kepada maknanya. Buktinya mereka mengatakan *ukhtun* dan *ukhtani*, *ibnatun* dan *ibnatani*, sementara tidak berkata dalam jamaknya *ibnatat* — karena itulah qiyas mengharuskan ketika mereka mengucapkan *dzawatun* agar tidak mengembalikan lam kata tersebut.

Alasannya adalah bahwa alif *dzu*, meskipun berubah dari wawu, perubahan itu tidaklah lazim melainkan bersifat sementara akibat masuknya ta'nits. Kalau bukan karena ta'nits, ia akan tetap menjadi wawu dalam keadaan rafa' tanpa berubah. Tatsniyah lebih dekat kepada tunggal secara lafaz dan makna, sehingga ketika tatsniyah hadir, mereka menjadikannya wawu sebagaimana dalam tunggal ketika rafa', tatsniyah, dan jamak — dan hukum wawu lebih dominan daripada hukum ya dan alif.

Kemudian mereka mengembalikan lam fi'il karena seandainya tidak dikembalikan, mereka akan berkata *dzawata malin* dalam keadaan rafa', sehingga rancu dengan fi'il seperti *ramat* dan *qadhat* ketika mengabarkan tentang dua perempuan, serta *dzawata* dari *al-dzawi*. Maka dengan pengembalian lam, kerancuan ini terangkat dan terjadi pembedaan antara yang vokal tengahnya sah dalam mudzakkar seperti *dzatun* dan *dzun* dengan yang vokal tengahnya tidak sah dalam mudzakkar maupun jamak seperti *syah*. Engkau berkata dalam tatsniyahnya *syatani* seperti qiyas *dzat*, namun tidak ada dalam jamak *dzat* sesuatu yang mewajibkan pengembalian lam-nya sebagaimana dalam tatsniyahnya sebagaimana telah dikemukakan.

Adapun *sanatani* dan *syafatani*, keduanya tidak memiliki keharusan yang sama seperti *dzawata* — seandainya diucapkan — karena nun tatsniyah tidak boleh dihapus dari keduanya secara lazim, sebab keduanya tidak diidafahkan dalam kebanyakan penggunaan, berbeda dengan *dzawata* yang nunnya tidak pernah ada sama sekali karena lazimnya diidafahkan.

Faedah-Faedah yang Berkaitan dengan Huruf Penghubung Antara Dua Kalimat, Hukum-Hukum Syarat, dan di Dalamnya Terdapat Pembahasan-Pembahasan dan Faedah-Faedah yang Berharga dan Bermanfaat yang Telah Disusun Setelah Perenungan Panjang, dengan Puji Syukur kepada Allah

Faedah: Penghubung Antara Dua Kalimat

Penghubung antara dua kalimat adalah perangkat yang menciptakan keterikatan di antara keduanya — keterikatan yang belum dapat dipahami sebelum perangkat itu hadir. Penghubung ini terbagi menjadi empat bagian.

Pertama, perangkat yang mewajibkan keterikatan mutlak antara dua kalimat — baik antara penetapan dengan penetapan, antara penafian dengan penafian, antara penafian dengan penetapan, maupun sebaliknya — khusus dalam konteks masa mendatang. Perangkat ini adalah huruf syarat sederhana, yaitu *in* (إن). Huruf ini menciptakan keterikatan dalam semua bentuk tersebut. Engkau berkata: "Jika engkau bertakwa kepada Allah, engkau akan beruntung"; "Jika engkau tidak bertakwa kepada Allah, engkau tidak akan beruntung"; "Jika engkau taat kepada Allah, engkau tidak akan kecewa"; dan "Jika engkau tidak taat

kepada Allah, engkau akan merugi." Oleh sebab itulah *in* menjadi induk bab ini dan perangkat yang paling luas cakupannya.

Kedua, perangkat yang menciptakan keterikatan dalam keempat bentuk tersebut, namun khusus untuk masa lampau, yaitu *lamma* (لما). Engkau berkata: "Ketika ia berdiri, aku memuliakannya."

Banyak ahli nahwu menjadikannya sebagai kata keterangan waktu, dengan menyatakan bahwa apabila ia masuk pada kata kerja lampau maka ia adalah isim, dan apabila masuk pada kata kerja masa datang maka ia adalah huruf. Namun Sibawaih menegaskan pendapat yang berbeda dan menjadikannya bagian dari huruf penghubung antara dua kalimat. Contoh keempat bentuknya: "Ketika ia berdiri, aku memuliakannya"; "Ketika ia tidak berdiri, aku tidak memuliakannya"; "Ketika ia tidak berdiri, aku tetap memuliakannya"; dan "Ketika ia berdiri, aku tidak memuliakannya."

Ketiga, perangkat yang menciptakan keterikatan antara tidak terwujudnya sesuatu karena tidak terwujudnya sesuatu yang lain, yaitu *lau* (لو). Contohnya: "Seandainya orang kafir itu masuk Islam, niscaya ia selamat dari azab Allah."

Keempat, perangkat yang menciptakan keterikatan antara tidak terwujudnya sesuatu dengan adanya sesuatu yang lain, yaitu *laula* (لولا). Contohnya: "**Kalau bukan karena Allah telah memberi kami petunjuk, niscaya kami tersesat.**" Rincian bab ini akan diuraikan dalam sepuluh masalah.

Masalah Pertama

Yang masyhur adalah bahwa syarat dan jawabnya tidak berkaitan kecuali dengan masa mendatang. Jika lafaznya berbentuk lampau, maknanya tetap masa mendatang, seperti ucapanmu: "Jika engkau mati dalam keadaan Islam, engkau akan masuk surga."

Para ahli nahwu memiliki dua tafsiran dalam hal ini. **Pertama**, kata kerjanya mengalami perubahan lafaz: asal kalimatnya adalah *"jika engkau mati sebagai seorang muslim, engkau akan masuk surga"* dalam bentuk kata kerja mudhari' (masa kini/mendatang), lalu bentuk mudhari' itu diubah ke bentuk lampau untuk menempatkannya pada kedudukan sesuatu yang sudah pasti terjadi. **Kedua**, kata kerjanya mengalami perubahan makna: huruf syarat ketika masuk padanya mengubah maknanya menjadi masa mendatang, sementara lafaznya tetap sebagaimana adanya.

Tafsiran pertama lebih tepat secara bahasa Arab, karena sesuai dengan kebiasaan orang Arab dalam menempatkan kata kerja lampau di posisi kata kerja masa datang, serta menempatkan sesuatu yang dinantikan pada kedudukan sesuatu yang sudah pasti terjadi, seperti dalam firman-Nya: **"Ketetapan Allah telah datang"** dan **"Sangkakala telah ditiup"** serta ayat-ayat sejenisnya.

Apabila hal ini telah mapan pada kata kerja tunggal, maka pahami hal yang sama pada kata kerja yang disertai perangkat syarat. Selain itu, mengubah lafaz jauh lebih mudah bagi mereka daripada mengubah makna, sebab mereka sering bermain-main dengan lafaz seraya tetap menjaga maknanya. Lagi pula, ketika mereka menyusun kalimat syarat, mereka mendatangkan perangkatnya lalu diikuti kata kerjanya kemudian diikuti jawabnya. Ketika perangkat sudah hadir, kata kerja yang menyertainya semestinya berbentuk mudhari' (masa datang) dalam lafaz

maupun makna, namun mereka beralih dari bentuk mudhari' ke bentuk lampau dengan alasan yang telah disebutkan — yakni mereka berpindah dari satu bentuk ke bentuk lain. Adapun menurut tafsiran kedua, seolah-olah mereka meletakkan kata kerja syarat dan jawabnya dalam bentuk lampau terlebih dahulu, lalu memasukkan perangkat syarat sehingga keduanya berubah menjadi masa datang. Namun urutan dan maksud ini sendiri menolak tafsiran tersebut, maka renungkanlah.

Masalah Kedua

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman tentang Isa Alaihisshalatu wassalam: **"Jika aku pernah mengatakannya, tentu Engkau telah mengetahuinya."** Ini adalah syarat yang masuk pada lafaz lampau yang juga bermakna lampau secara pasti, karena Al-Masih — entah perkataan ini diucapkannya setelah ia diangkat ke langit atau merupakan hikayat dari apa yang akan ia ucapkan pada hari kiamat — dalam kedua kemungkinan itu, syarat dan jawabnya hanya berkaitan dengan masa lampau.

Telah keliru orang yang berkata bahwa perkataan ini muncul darinya di dunia sebelum ia diangkat, dengan menafsirkan maknanya menjadi: "Jika aku sedang mengatakan ini maka tentu Engkau mengetahuinya." Ini adalah penyimpangan terhadap ayat, karena jawaban ini baru diucapkannya setelah Allah bertanya kepadanya. Sedangkan Allah tidak menanyai dia ketika ia masih berada di tengah-tengah kaumnya. Lagipula orang-orang belum menjadikannya dan ibunya sebagai dua sesembahan kecuali setelah pengangkatannya, berselang beratus-ratus tahun. Maka tidak boleh menyimpangkan firman Allah demi membela kaidah

nahwu – menggugurkan seratus kaidah semisalnya jauh lebih ringan daripada menyimpangkan makna ayat.

Ibnu As-Sarraj berkata dalam kitab Usulnya: wajib menafsirkan keduanya (syarat dan jawab) dengan dua kata kerja masa datang, dengan perkiraan makna: "Jika terbukti di masa mendatang bahwa aku pernah mengatakannya di masa lampau, maka terbukti pula bahwa Engkau telah mengetahuinya." Setiap hal yang telah mapan di masa lampau, maka kemapanannya di masa mendatang pun terbukti, sehingga pengaitan dengannya menjadi tepat.

Namun jawaban ini pun sangat lemah dan tidak tercermin dari lafaz ayat. Coba bayangkan apa yang akan mereka lakukan dengan sabda Nabi shalallahu alaihi wa sallam: *"Jika engkau pernah melakukan suatu dosa, maka mohon ampunlah kepada Allah dan bertobatlah kepada-Nya"* – diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Apakah ada orang berakal yang berkata bahwa syarat di sini bermakna masa datang? Adapun tafsiran pertama jelas tidak berlaku di sini, dan tafsiran kedua pun tampak jelas kejanggalannya – tidak ada maksud bahwa di masa mendatang akan terbukti bahwa engkau pernah berdosa di masa lampau lalu bertobatlah. Maksud yang dikehendaki dan ditunjukkan oleh kalimat itu hanyalah: "Jika ada dosa yang pernah engkau lakukan di masa lalu, maka sambutlah ia dengan tobat." Tidak ada maksud lain selain ini.

Ketika jelaslah kelemahan kedua jawaban itu, maka yang benar adalah dikatakan: kalimat syarat dan jawab terkadang merupakan pengaitan semata yang tidak mengandung jawaban atas pertanyaan "apakah hal itu pernah terjadi?" dan tidak pula mengandung bantahan terhadap pendapat yang mengatakan "hal

itu telah terjadi." Jenis ini memang menuntut masa datang. Namun terkadang kalimat syarat dan jawab dimaksudkan dan mengandung makna jawaban atas pertanyaan "apakah hal itu telah terjadi?" atau bantahan terhadap pendapat "hal itu telah terjadi." Dalam kondisi ini, pengaitan jawaban pada syarat tidak mengharuskan masa datang — baik dalam lafaz maupun makna — bahkan sama sekali tidak tepat jika dipaksakan bermakna masa datang.

Contohnya, seseorang berkata kepada orang lain: "Apakah engkau telah memerdekakan hambamu?" Lalu ia menjawab: "Jika aku pernah memerdekakannya, maka Allah-lah yang memerdekakannya." Di sini sama sekali tidak ada makna masa datang. Demikian pula jika engkau berkata kepada orang yang mengatakan "aku telah menemani si fulan": "Jika engkau pernah menemaninya, engkau telah mendapat kebaikan darinya." Dan jika engkau berkata: "Apakah engkau pernah berdosa?" lalu ia menjawab: "Jika aku pernah berdosa, sungguh aku telah bertobat kepada Allah dan memohon ampunan-Nya." Dan jika seseorang berkata: "Apakah engkau mengatakan kepada si fulan demikian?" — padahal ia tahu bahwa orang itu telah mengetahui ucapannya — maka ia menjawab: "Jika aku pernah mengatakannya, tentu engkau mengetahuinya."

Dengan ini engkau telah memahami bahwa semua konteks ini adalah konteks yang bermakna lampau — baik dalam lafaz maupun makna — agar jawaban sesuai dengan pertanyaan dan agar pengaitan bersifat informatif (khabar), bukan berupa janji (wa'd). Pengaitan berupa janji memang menuntut masa datang, sedangkan pengaitan informatif tidak menuntutnya.

Termasuk dalam bab ini adalah firman Allah Ta'ala: **"Jika bajunya robek dari depan, maka wanita itu benar dan ia termasuk orang-orang yang berdusta. Jika bajunya robek dari belakang, maka wanita itu berdusta dan ia termasuk orang-orang yang benar."** Dan engkau berkata: "Jika para saksi telah bersaksi demikian dan demikian, maka mereka benar." Ini adalah kehalusan yang terlewatkan dari kitab-kitab para ahli nahwu dan cendekiawan, namun sebagaimana engkau lihat, ia sangat jelas dan memiliki argumen yang kuat — segala puji bagi Allah.

Masalah Ketiga

Yang masyhur di kalangan ahli nahwu, ushul fikih, dan fuqaha adalah bahwa perangkat *in* hanya dikaitkan dengan sesuatu yang mungkin ada dan mungkin tidak ada, seperti ucapanmu: "Jika engkau datang kepadaku, aku akan memuliakanmu." Sedangkan sesuatu yang pasti terjadi tidak dikaitkan dengannya, sehingga tidak dikatakan: "Jika matahari terbit, aku akan datang kepadamu" — melainkan harus menggunakan *idza* (إذا): "Ketika matahari terbit, aku akan datang kepadamu." Adapun *idza* dapat digunakan untuk kedua jenis itu.

Sebagian ahli ushul mempersoalkan ini dan berkata: sesungguhnya *in* telah digunakan dalam Al-Qur'an untuk sesuatu yang pasti terjadi, seperti firman-Nya: **"Jika kalian meragukan apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami"** — padahal Allah mengetahui bahwa orang-orang kafir memang meragukan hal itu. Dan firman-Nya: **"Jika kalian tidak dapat melakukannya — dan kalian tidak akan pernah dapat — maka takutlah kalian kepada**

neraka" — padahal sudah pasti mereka tidak akan mampu melakukannya.

Ia menjawab persoalan ini dengan mengatakan: sesungguhnya kekhususan-kekhususan Ilahi tidak masuk dalam batasan bahasa Arab, karena bahasa Arab dibangun berdasarkan kekhususan-kekhususan makhluk. Allah menurunkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab dan sesuai pola mereka. Maka segala sesuatu yang dalam tradisi Arab dianggap indah, Al-Qur'an pun diturunkan dengan cara itu; dan segala sesuatu yang dianggap buruk dalam tradisi Arab, maka tidak diturunkan dalam Al-Qur'an. Segala sesuatu yang pada dasarnya dalam kebiasaan masih diragukan oleh manusia — boleh dikaitkan dengan *in*, baik oleh Allah maupun oleh selain-Nya, baik diketahui oleh pembicara maupun pendengar ataupun tidak. Demikian pula boleh bagi salah satu dari kita berkata: "Jika Zaid ada di rumah, muliakanlah dia" — meskipun ia tahu bahwa Zaid memang ada di sana — karena keberadaan Zaid di rumah pada dasarnya dalam kebiasaan masih diragukan. Inilah batasan bagi sesuatu yang dikaitkan dengan *in*, dan persoalan itu pun terjawab.

Aku berkata: pertanyaan tersebut sebenarnya tidak perlu diajukan, karena yang dimaksud oleh para ulama adalah bahwa sesuatu yang pasti terjadi tanpa ada kemungkinan sebaliknya tidak dikaitkan dengan *in*. Adapun sesuatu yang mungkin terjadi dan mungkin tidak terjadi — itulah yang dikaitkan dengannya, meskipun setelah terjadi ia menjadi pasti.

Apabila engkau telah memahami hal ini, perhatikanlah firman Allah Ta'ala: **"Dan sesungguhnya apabila Kami merasakan kepada manusia suatu rahmat dari Kami, dia merasa gembira dengan rahmat itu; dan apabila mereka ditimpa kesusahan karena**

perbuatan tangan mereka sendiri, sesungguhnya manusia itu sangat ingkar." Perhatikanlah bagaimana pengaitan rahmat yang pasti datang dari Allah menggunakan *idza*, sementara pengaitan kesusahan menggunakan *in* — karena apa yang Allah maafkan jauh lebih banyak. Perhatikan pula bagaimana rahmat dikaitkan dengan kata kerja lampau yang menunjukkan kepastian kejadian, sementara datangnya kesusahan dikaitkan dengan kata kerja masa datang yang menunjukkan ketidakpastian. Perhatikan juga bagaimana rahmat diungkapkan dengan kata "merasakan" (*idhaqa*) yang menunjukkan langsung menyentuh mereka dan dirasakan dengan sebenar-benarnya — karena rasa adalah bentuk keterlekatan yang paling khas dan paling kuat. Dan perhatikan bagaimana rahmat dinisbatkan dengan huruf permulaan sumber (*min*) yang mengandung makna kedekatan asal, dalam firman-Nya: **"suatu rahmat dari Kami"** — sementara kesusahan dinisbatkan dengan huruf sebab (*ba'*) yang dinisbatkan pada perbuatan tangan mereka sendiri. Perhatikan pula bagaimana kalimat pertama yang mengandung pengaitan rahmat dikuatkan dengan huruf *inna*, sementara kalimat kedua tidak dikuatkan. Rahasia-rahasia Al-Qur'an Al-Karim terlalu banyak dan terlalu agung untuk dapat dijangkau oleh akal manusia.

Perhatikan juga firman Allah Ta'ala: **"Dan apabila kalian ditimpa bahaya di lautan, maka lenyaplah semua yang biasa kalian seru kecuali Dia"** — bagaimana *idza* digunakan di sini karena tertimpanya bahaya di lautan adalah sesuatu yang pasti. Bandingkan dengan firman-Nya: **"Manusia tidak pernah jemu memohon kebaikan, dan jika ia ditimpa malapetaka, ia menjadi putus asa lagi putus harapan"** — di sini penimpaan keburukan tidak dibatasi dengan lautan sehingga dibiarkan mutlak. Adapun ketika

dibatasi dengan lautan yang memang pasti mengandung itu, digunakanlah *idza*.

Perhatikan pula firman Allah Ta'ala: **"Dan apabila Kami berikan kesenangan kepada manusia, ia berpaling dan menjauhkan diri; dan apabila ia ditimpa keburukan, ia menjadi sangat putus asa"** — bagaimana *idza* digunakan di sini yang menunjukkan kepastian kejadian yang berujung pada keputusan, karena keputusan itu memang muncul ketika keburukan benar-benar menimpanya. Berbeda dengan firman-Nya: **"Dan apabila ia ditimpa keburukan, ia banyak berdoa"** — karena dengan sedikitnya kesabaran dan lemahnya daya tahannya, ia menolak dan berdoa panjang-panjang bahkan ketika baru memperkirakan keburukan akan datang; dan apabila keburukan itu benar-benar terjadi, barulah ia menjadi putus asa.

Rahasia-rahasia seperti ini dalam Al-Qur'an tidak dapat dicapai kecuali dengan anugerah dari Allah dan pemahaman yang Dia berikan kepada hamba-Nya dalam kitab-Nya.

Jika engkau berkata: lalu apa yang engkau katakan tentang firman Allah Ta'ala: **"Jika seseorang meninggal dunia tanpa meninggalkan anak dan mempunyai seorang saudara perempuan, maka baginya seperdua dari harta yang ditinggalkan"** — padahal kematian adalah sesuatu yang pasti?

Aku menjawab: pengaitan di sini bukan pada kematian secara mutlak, melainkan pada kematian yang tertentu, yaitu kematian tanpa meninggalkan anak.

Jika engkau berkata: lalu apa yang engkau katakan tentang firman Allah Ta'ala: **"Wahai orang-orang yang beriman, makanlah dari yang baik-baik yang telah Kami rezekikan kepada kalian, dan**

bersyukurlah kepada Allah, jika kalian hanya kepada-Nya saja menyembah" — dan firman-Nya: **"Maka makanlah dari apa yang telah disebut nama Allah atasnya, jika kalian beriman kepada ayat-ayat-Nya"** — dan ucapan orang Arab: "Jika engkau anakku, taatilah aku" — dan hadis tentang mengucapkan salam kepada orang yang telah meninggal dunia: *"Dan sesungguhnya kami, insya Allah, akan menyusul kalian"* — diriwayatkan oleh Muslim — padahal penyusukan itu adalah pasti — serta ucapan orang yang berwasiat: "Jika aku meninggal, sepertiga hartaku adalah sedekah"?

Aku menjawab: adapun firman-Nya **"jika kalian hanya kepada-Nya saja menyembah"**, maka yang membuat penggunaan *in* tepat di sini adalah dimensi hujjah dan kemestian logis. Maknanya: ibadah kalian kepada Allah mengharuskan rasa syukur kalian kepada-Nya, bahkan ibadah itu sendiri adalah hakikat syukur. Jika kalian memang termasuk orang yang terikat dengan ibadah kepada-Nya dan masuk dalam golongannya, maka makanlah dari rezeki-Nya dan bersyukurlah atas nikmat-Nya. Ungkapan seperti ini sering digunakan dalam argumentasi, seperti ketika engkau berkata kepada seseorang: "Jika Allah memang Tuhanmu dan Penciptamu, maka jangan durhaka kepada-Nya"; "Jika perjumpaan dengan Allah itu benar, maka bersiaplah menyambutnya"; "Jika surga itu nyata, maka bekalilah dirimu menuju ke sana." Ini lebih tepat daripada jawaban orang yang berkata bahwa *in* di sini menggantikan *idza*. Demikian pula firman-Nya **"jika kalian beriman kepada ayat-ayat-Nya"**, dan ucapan mereka "jika engkau anakku, taatilah aku", dan contoh-contoh sejenisnya.

Adapun sabda Nabi shalallahu alaihi wa sallam: *"Dan sesungguhnya kami, insya Allah, akan menyusul kalian"* — maka

pengaitan di sini bukan pada kematian semata-mata, melainkan pada bergabungnya mereka dengan orang-orang beriman dan sampainya mereka ke tempat yang telah mereka tuju. Adapun ucapan orang yang berwasiat: "Jika aku meninggal, sepertiga hartaku adalah sedekah" — maka meskipun kematian itu pasti, namun karena waktu pastinya tidak diketahui, masa penantiannya panjang, dan angan-angan hidup membentang jauh, ia pun ditempatkan pada kedudukan sesuatu yang masih meragukan — sebagaimana kondisi nyata yang ditunjukkan oleh keadaan manusia. Tidak ada seorang pun yang benar-benar yakin akan mati lalu rela tetap dalam keadaan yang tidak ia inginkan mati dalam keadaan itu selamanya. Sebagaimana yang dikatakan sebagian ulama salaf: *"Aku tidak pernah melihat sesuatu yang diyakini tanpa keraguan, namun lebih menyerupai sesuatu yang diragukan tanpa keyakinan, daripada kematian."*

Atas dasar ini, sebagian ahli makna menafsirkan firman Allah Ta'ala: **"Kemudian sesungguhnya kalian setelah itu benar-benar akan mati. Kemudian sesungguhnya kalian pada hari kiamat akan dibangkitkan"** — di mana kematian dikuatkan dengan huruf *lam* dan diungkapkan dengan isim fa'il yang menunjukkan ketetapan, sedangkan kebangkitan diungkapkan dengan kata kerja dan tidak dikuatkan.

Masalah Keempat

Terkadang syarat dikaitkan dengan sesuatu yang mustahil dan tidak mungkin terwujud, lalu diikuti oleh kemustahilan lain sebagai konsekuensinya. Kalimat syarat semacam itu benar (valid) secara logika meskipun kedua unsurnya (syarat dan jawab)

masing-masing adalah pernyataan yang salah — karena ia benar disebabkan kemustahilan memang melazimkan kemustahilan, sedangkan kedua unsurnya salah karena mustahilnya keduanya. Di atas pemahaman inilah firman Allah Ta'ala: **"Katakanlah: 'Jika Tuhan Yang Maha Pemurah mempunyai anak, maka akulah orang yang pertama-tama menyembah (anak itu).'"** Demikian pula firman-Nya: **"Seandainya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa."** Dan firman-Nya: **"Katakanlah: 'Kalau ada tuhan-tuhan di samping-Nya, sebagaimana yang mereka katakan, niscaya tuhan-tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai 'Arsy.'" Dan contoh-contoh lainnya sangat banyak.**

Faedah pengaitan dengan syarat dalam kasus semacam ini ada dua. **Pertama**, menjelaskan bahwa salah satu dari dua proposisi mengharuskan proposisi yang lain. **Kedua**, bahwa konsekuensi itu tidak ada, maka syaratnya pun tidak ada. Dari sini jelaslah bahwa syarat dapat berkaitan dengan sesuatu yang pasti ada, yang mustahil ada, maupun yang mungkin ada.

Masalah Kelima

Sibawaih dan Yunus berbeda pendapat mengenai pertanyaan (istifham) yang masuk pada kalimat syarat. Sibawaih berkata: pertanyaan bergantung pada syarat dan jawabnya, sehingga ia mendahului keduanya dan berkedudukan seperti sumpah. Contohnya firman Allah Ta'ala: **"Apakah jika kamu mati atau terbunuh, lalu kamu berpaling ke belakang?"** dan firman-Nya: **"Apakah jika ia mati atau terbunuh, kamu berbalik ke belakang?"**

Yunus bin Habib berkata: pertanyaan bergantung pada jawab syarat saja. Al-Qur'an Al-Karim berpihak pada pendapat Sibawaih, demikian pula qiyas (analogi logis). Karena jika pendapat Yunus bin Habib yang benar, seharusnya kalimat itu berbunyi: "Jika kamu mati, apakah mereka akan kekal?" — pertanyaan diletakkan di bagian jawab.

Masalah Keenam

Ulama Kufah dan Basrah berbeda pendapat mengenai kasus di mana sebelum perangkat syarat terdapat kalimat yang layak menjadi jawab syarat, kemudian disebutkan kata kerja syarat tanpa disebutkan jawabnya — seperti ucapan: "Aku akan berdiri jika engkau berdiri."

Muhammad bin As-Sarraj berkata: menurut pendapatku, jawabnya tersembunyi (hazf) yang dicukupi dengan kalimat yang mendahuluinya. Ia berkata: ungkapan seperti ini digunakan dalam dua kondisi — pertama karena kebutuhan sang penyair, atau kedua karena pembicara menyampaikan sesuatu sebagai kepastian tanpa syarat, lalu terlintas di benaknya bahwa sebenarnya ia tidak akan melakukannya kecuali karena suatu sebab, sehingga ia berkata: "Jika engkau datang kepadaku" — menyerupai pengecualian — dan kalimat yang mendahuluinya mencukupi untuk menjadi jawab. Inilah pendapat ulama Basrah.

Ulama Kufah menentang mereka dan berkata: kalimat yang mendahului itulah yang menjadi jawab, dan kalimat itu terikat dengannya. Pendapat mereka inilah yang benar, dan inilah yang dipilih oleh Al-Jurjani. Ia berkata: dalilnya adalah bahwa apabila engkau berkata "aku akan datang kepadamu jika engkau datang

kepadaku", maka syarat itu bersambung dengan "aku akan datang kepadamu." Adapun mengatakan bahwa selazimnya ada jawab yang tersembunyi, itu tidak sesuai dengan zahir kalimat. Jika kita berpegang pada zahir kalimat dan beranggapan bahwa syarat dalam pikiran mendahului jawab, maka akan terbentuk dua kalimat yang berdiri sendiri — dan akibatnya akan membatalkan kesepakatan para ulama dalam masalah sumpah, yaitu perbedaan hukum antara ketika syarat disambungkan dengan ucapannya dan ketika ia berhenti lalu mengucapkan syarat. Apabila seseorang berkata kepada hambanya: "Engkau merdeka, insya Allah" dengan menyambungkannya, maka hamba itu tidak merdeka; namun jika ia berhenti lalu berkata "insya Allah", maka hamba itu merdeka. Dengan memahami apa yang kami katakan, engkau pun memahami inti perselisihan masalah ini. Yang masyhur dari mazhab Basrah adalah tidak bolehnya mendahulukan jawab atas syarat. Demikianlah yang ia katakan.

Aku berkata: ia sebenarnya tidak perlu meneguhkan dalil dengan cara berhenti di antara kalimat pertama dan kalimat syarat, karena dalil itu tetap kuat meskipun disambungkan. Sebab apabila seseorang berkata "engkau merdeka", ini adalah kalimat berita yang langsung menimbulkan hukumnya saat kalimat itu selesai. Lalu ucapannya "insya Allah" menurut pendapat kalian (Basrah) bukanlah pengaitan bagi kalimat itu, karena pengaitan hanya bekerja pada jawab, sementara ini bukan jawab — ini adalah berita semata dan jawabnya menurut kalian adalah tersembunyi. Namun ketika para ulama berkata bahwa hamba itu tidak merdeka, hal itu menunjukkan bahwa kalimat yang mendahului itulah yang merupakan jawab yang dikaitkan. Inilah penjelasan dalilnya.

Akan tetapi, ini bukan masalah yang telah disepakati, karena sekelompok ulama dari kalangan salaf dan khalaf berpendapat bahwa syarat hanya bekerja dalam mengaitkan hukum apabila ia didahulukan atas talak. Maka jika dikatakan: "Insya Allah, engkau tertalak" — barulah syarat bekerja. Namun jika talak didahulukan lalu diikuti pengaitan, seperti: "Engkau tertalak, insya Allah" — maka talak pun jatuh dan pengaitan tidak berpengaruh. Atas dasar pendapat ini, maka apa yang disebutkan tadi tidak lagi menjadi hujjah yang valid.

Namun demikian, pendapat ini adalah pendapat yang ganjil, dan mayoritas ulama menentangnya — dan itulah yang benar. Karena kalimat yang mendahului itu, entah ia merupakan jawab secara lafaz dan makna yang dituntut oleh pengaitan menurut pendapat ulama Kufah, atau ia merupakan jawab secara makna yang mewakili dan menunjukkan jawab yang tersembunyi — maka hukumnya tergantung padanya dalam kedua kemungkinan itu. Pembicara pun membangun ucapannya di atasnya.

Adapun ucapan Ibnu As-Sarraj bahwa pembicara bermaksud menyampaikan sesuatu sebagai kepastian lalu mengikutinya dengan pengaitan — tidaklah demikian. Bahkan ia membangun ucapannya di atas syarat, sebagaimana seseorang yang berkata: "Aku berutang padamu sepuluh kecuali satu dirham" — ia tidaklah mengakui sepuluh lalu mengingkari satu, karena jika demikian pengecualian itu tidak akan berguna baginya.

Dari sinilah sebagian fuqaha berkata bahwa pengecualian tidak berguna dalam talak, karena apabila seseorang berkata: "Engkau tertalak tiga kecuali satu" — maka ia dianggap telah menjatuhkan tiga lalu mencabut satu. Ini adalah pendapat yang batil, karena sebuah kalimat dibangun berdasarkan bagian

akhirnya — bagian-bagiannya saling terikat satu sama lain sebagaimana keterkaitan antara sifat, badal, dan sejenisnya dengan yang disifati dan yang digantikan. Pengecualian tidak berdiri sendiri sehingga tidak dapat diterima kecuali dengan keterpautan pada kalimat sebelumnya — dan karenanya ia berjalan seperti sifat dan ataf (kata sambung).

Para penganut mazhab ini harus konsisten bahwa pengecualian (*istitsna'*) tidak berlaku dalam pengakuan (*iqrar*), karena apa yang diakui tidak dapat dihapus setelah ditetapkan. Namun, adanya ijmak ulama tentang sahnya pengecualian dalam pengakuan justru menjadi dalil yang membantah mazhab ini. Adapun al-Jurjani perlu menyebut perbedaan antara berhenti (*waqf*) dan menyambung (*washl*) karena jika seseorang berhenti, maka budak itu menjadi merdeka dan pengecualian tidak bermanfaat, sedangkan jika disambung maka budak tidak merdeka. Ini menunjukkan bahwa perbedaan antara terjadinya kemerdekaan dan tidak terjadinya adalah karena diam, dan penyambungan itulah yang berpengaruh pada hukum, bukan karena mendahulukan jawaban (*jaza'*) atau mengakhirkannya, sebab itu tidak berpengaruh dalam keadaan apapun.

Sebagaimana yang disebutkan Ibnu al-Sarraj bahwa hal itu hanya datang dalam keadaan darurat, pernyataan ini tidaklah tepat. Sebab hal itu banyak terdapat dalam ungkapan yang paling fasih, yaitu Al-Qur'an, dalam jumlah yang sangat banyak, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan bersyukurlah kepada Allah, jika kamu hanya kepada-Nya saja menyembah." (Al-Baqarah: 172)

Dan firman-Nya:

"Maka makanlah binatang-binatang (yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelinya, jika kamu beriman kepada ayat-ayat-Nya." (Al-An'am: 118)

Dan firman-Nya:

"Sungguh telah Kami jelaskan kepadamu tanda-tanda kebesaran Kami jika kamu mau memahaminya." (Ali Imran: 118)

Dan contoh-contoh seperti ini sangat banyak. Maka yang benar adalah pendapat mazhab Kufah. Takdir (penafsiran tersembunyi) hanya dilakukan dalam keadaan darurat, yaitu ketika kalimat tidak sempurna tanpa takdir tersebut. Jika kalimat sudah sempurna tanpa takdir, maka apa kebutuhannya untuk melakukan takdir?

Selain itu, mendahulukan jawaban (*jaza'*) tidaklah berbeda dengan mendahulukan khabar, maf'ul, hal, dan yang semisalnya. Jika dikatakan bahwa syarat memiliki hak untuk berada di awal secara sifat, sehingga mendahulukan jawaban atasnya merusak posisi awalnya, maka kami menjawab: Inilah kerancuan yang menyebabkan sebagian ulama melarang pendahuluannya. Jawabannya: jika yang kalian maksud dengan "berada di awal" adalah bahwa maf'ul syarat tidak boleh mendahuluinya, dan jawaban adalah maf'ul-nya sehingga tidak boleh didahulukan, maka ini adalah inti dari yang sedang diperselisihkan, dan tidak boleh menetapkan sesuatu dengan sesuatu itu sendiri. Jika yang kalian maksud adalah perkara lain, maka itu tidak mengharuskan larangan pendahuluan.

Kemudian kami katakan: syarat dan jawaban adalah dua kalimat yang telah menjadi satu kalimat dengan perangkat syarat. Kedua kalimat itu dengan perangkat syarat menjadi seperti dua

kata tunggal, karena kemiripannya dengan dua mufrad dalam bab mubtada' dan khabar. Sebagaimana tidak terlarang mendahulukan khabar atas mubtada', demikian pula mendahulukan jawaban. Jawaban itulah yang dimaksud, sedangkan syarat adalah qayyid (pembatas) dan mengikutinya. Dari sisi ini, secara tabiat posisi jawaban adalah di awal. Karena itulah syarat sering datang setelah yang disyaratkan, karena yang disyaratkan adalah tujuan, dan syarat adalah sarana. Mendahulukan yang disyaratkan berarti mendahulukan tujuan atas sarannya, dan posisi tujuan secara logis memang di awal meskipun sarana lebih dahulu secara wujud. Jadi masing-masing keduanya memiliki alasan untuk didahulukan, namun pendahuluan tujuan lebih kuat. Apabila jawaban berada di posisinya yang semula, apa perlunya kita mengira-ngirakan ia berada di posisi yang tertunda? Bila kebenaran sudah jelas, maka yang benar adalah harus mengikutinya ke mana pun ia berada.

Masalah Ketujuh: Kata *law* (لَوْ) digunakan untuk menghubungkan (*rabth*) antara dua hal yang lampau dengan yang lampau, seperti ucapan: *law zurtani la-akramtuka* (seandainya engkau mengunjungiku, niscaya aku memuliakanmu). Karena itulah ia tidak men-jazm-kan ketika masuk pada fi'il mudhari', karena pada dasarnya ia diperuntukkan bagi yang lampau, baik secara lafaz maupun makna, seperti ucapan: *law yazurani Zaidun la-akramtuhu* (seandainya Zaid mengunjungiku, niscaya aku memuliakannya). Maka *law* dalam syarat itu seperti *in* dalam hal menghubungkan dua kalimat, bukan dalam hal amal (pengaruh i'rab) maupun istiqbal (orientasi masa depan).

Sebagian ulama muta'akhkhirin yang cendekiawan, yaitu Tajuddin al-Kindi, pernah mengingkari bahwa *law* adalah huruf syarat dan menganggap al-Zamakhshari keliru dalam memasukkannya dalam perangkat-perangkat syarat. Al-Andalusi dalam syarah Al-Mufashshal berkata: "Aku menceritakan hal itu kepada guru kami Abu al-Baqa', lalu beliau berkata: 'Tajuddin keliru dalam pengkeliruan ini, karena *law* menghubungkan sesuatu dengan sesuatu sebagaimana yang dilakukan oleh *in*."

Aku berpendapat: boleh jadi perselisihan ini hanya bersifat lafziyah (terminologis). Jika yang dimaksud dengan syarat adalah penghubungan maknawi-hukmi, maka yang benar adalah pendapat Abu al-Baqa' dan al-Zamakhshari. Jika yang dimaksud syarat adalah yang beramal pada dua unsur (syarat dan jawaban), maka *law* bukan termasuk perangkat syarat.

Masalah Kedelapan: Yang masyhur adalah bahwa jika *law* masuk pada dua hal yang positif (isbat), ia meniadakan keduanya; jika masuk pada dua hal yang negatif (nafi), ia menetapkan keduanya; jika masuk pada nafi dan isbat, ia menetapkan yang negatif dan meniadakan yang positif. Hal ini karena *law* menunjukkan ketidakadaan sesuatu disebabkan ketidakadaan sesuatu yang lain. Apabila nafi menjadi tidak ada, ia berubah menjadi isbat, sehingga muncullah empat kemungkinan itu.

Terhadap kaidah ini dikemukakan beberapa keberatan:

Pertama, firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan lautan (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh lautan lagi

setelah (kering)nya, niscaya tidak akan habis-habisnya kalimat Allah." (Luqman: 27)

Menurut kaidah yang disebutkan, mestinya kalimat-kalimat Allah telah habis, dan ini mustahil. Sebab unsur pertama adalah isbat, yaitu pohon-pohon bumi menjadi pena dan lautan menjadi tinta bagi kalimat-kalimat-Nya, dan ini sebenarnya tidak terjadi. Unsur kedua yaitu *ma nafidats kalimatullahi* (kalimat Allah tidak habis), sehingga mestinya berubah menjadi isbat.

Kedua, ucapan Umar radhiyallahu 'anhu: "*Ni'ma al-abdu Shuhaibun law lam yakhaf Allaha lam ya'shihi*" (Sebaik-baik hamba adalah Shuhaib; seandainya ia tidak takut kepada Allah, ia tidak akan bermaksiat kepada-Nya). Tidak ada dasar riwayatnya. Namun menurut kaidah yang disebutkan, rasa takut mestinya ditetapkan karena ia dinafikan, demikian pula kemaksiatan, karena ia juga dinafikan.

Para ulama berbeda jawaban dalam merespons keberatan ini:

Abu al-Hasan bin Ushfur berkata: *law* dalam hadis itu bermakna *in* untuk sekadar penghubungan (*rabth*) mutlak, sehingga nafinya bukan isbat dan isbatnya bukan nafi, maka masalahnya teratasi. Namun jawaban ini jelas lemah, karena maksud dalam hadis itu bukan sekadar penghubungan mutlak, melainkan penghubungan yang mengandung penafian jawaban. Dan kalimat itu memang tidak dikemukakan kecuali untuk tujuan itu. Maka jawaban ini membatalkan kekhususan *law* yang membedakannya dari perangkat-perangkat syarat lainnya.

Ulama lain berkata: *law* dalam bahasa Arab pada dasarnya untuk penghubungan mutlak, hanya saja ia terkenal dalam 'urf

(penggunaan umum) untuk membalik isbat menjadi nafi dan sebaliknya. Hadis itu datang sesuai makna bahasanya. Jawaban ini dikutip oleh Muhammad al-Qarafi dari al-Khusrausyahi. Jawaban ini jauh lebih lemah dari yang sebelumnya, karena tuntutan *law* untuk meniadakan yang ditetapkan dan menetapkan yang ditiadakan diambil dari asal pembentukannya, bukan dari 'urf yang muncul belakangan. Sebagaimana makna huruf-huruf lain, baik nafi, taukid, pengkhususan, penjelasan, permulaan, maupun pengakhiran, semuanya diambil dari wadh' (pembentukan bahasa), bukan dari 'urf. Maka yang dikatakannya jelas keliru.

Jawaban ketiga dikemukakan oleh Syaikh Abu Muhammad bin Abd al-Salam dan lainnya: bahwa satu hal bisa memiliki satu sebab, sehingga ia tidak ada ketika sebabnya tidak ada; namun bisa pula memiliki dua sebab, sehingga tidak lazim ketiadaan salah satunya mengharuskan ketiadaannya, karena sebab kedua menggantikan sebab pertama. Seperti ucapan tentang seorang suami yang juga merupakan anak paman: "Seandainya ia bukan suami, niscaya ia tetap mewarisi (melalui 'ashabah)," karena keduanya adalah dua sebab yang ketiadaan salah satunya tidak mengharuskan ketiadaan yang lain. Demikian pula manusia pada umumnya tidak bermaksiat karena rasa takut, sehingga jika rasa takut hilang mereka akan bermaksiat karena sebabnya hanya satu. Maka Umar radhiyallahu 'anhu mengabarkan bahwa Shuhaib memiliki dua sebab yang mencegahnya dari maksiat: rasa takut dan pengagungan. Seandainya rasa takut hilang, kemaksiatan tetap tidak ada karena sebab lain yaitu pengagungan. Inilah pujian yang sangat agung untuknya.

Aku berpendapat: dengan jawaban inilah dapat pula dijawab sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tentang putri Hamzah:

"Sesungguhnya ia, seandainya ia bukan anak asuhku yang ada di pangkuanku, tetap tidak halal bagiku. Ia adalah putri saudaraku sepersusuan." (Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.) Artinya, ada dua sebab yang mengharuskan keharamannya; seandainya salah satunya tidak ada, keharaman tetap berlaku karena sebab yang kedua. Ini adalah jawaban yang sangat baik.

Jawaban keempat dikemukakan oleh sebagian ulama: bahwa jawaban *law* dalam hadis itu dibuang dan takdirnya: *"Seandainya ia tidak takut kepada Allah, niscaya Allah akan memeliharanya (dari maksiat) melalui kecintaan dan pengagungan-Nya, sehingga ia tidak bermaksiat."* Karena Allah memelihara hamba-Nya kadang melalui rasa takut dan kadang melalui cinta dan pengagungan. Pemeliharaan melalui pengagungan dan cinta lebih agung dari pemeliharaan melalui rasa takut, karena rasa takut berkaitan dengan hukuman-Nya, sedangkan cinta dan pengagungan berkaitan dengan Zat-Nya dan apa yang berhak Dia terima *Tabaaraka wa Ta'ala*. Betapa jauh perbedaan keduanya! Karena itulah agama cinta lebih kukuh, lebih mengakar, lebih kuat, dan lebih besar pengaruhnya dibandingkan agama rasa takut. Sebagaimana yang terlihat dari ketaatan orang yang mencintai kepada yang dicintainya dibandingkan ketaatan orang yang takut kepada yang ditakutinya. Sebagaimana dikatakan sebagian sahabat: *"Sesungguhnya cintanya kepadanya menghasilkan dari dalam diriku ketaatan yang tidak bisa dihasilkan oleh rasa takut."* Ini bukan tempat untuk menguraikan perkara agung ini secara panjang lebar, dan aku telah menguraikannya dalam kitab *Al-Futuh al-Qudsiyyah*.

Jawaban kelima: bahwa *law* pada asalnya digunakan untuk menghubungkan antara dua hal sebagaimana telah disebutkan.

Kemudian ia kadang digunakan untuk memutus hubungan, yakni sebagai jawaban atas pertanyaan nyata atau yang diperkirakan yang mengandung penghubungan tertentu, lalu engkau memutusnya karena engkau meyakini kebatilan penghubungan itu. Seperti jika seseorang berkata: "Jika Zaid bukan suami, ia tidak mewarisi," lalu engkau menjawab: "Seandainya ia bukan suami, Zaid tetap mewarisi," yang maksudnya bahwa penghubungan antara bukan suami dan tidak mewarisi yang ia kemukakan tidaklah benar. Maka maksudmu adalah memutus penghubungan dalam kalimatnya, bukan menghubungkan. Engkau juga bisa berkata: "Seandainya Zaid tidak berilmu, ia tetap dimuliakan," yakni karena keberaniannya, sebagai jawaban atas sangkaan seseorang bahwa seandainya ia tidak berilmu tentu tidak dimuliakan. Maka engkau memutus penghubungan itu, dan maksudmu bukan menghubungkan antara ketidaktahuan dan pemuliaan, karena itu tidak pantas dan bukan tujuan orang berakal.

Demikian pula hadis itu: karena pada umumnya kemaksiatan manusia terhubung dalam benak dengan ketiadaan rasa takut mereka, maka Umar radhiyallahu 'anhu memutus penghubungan ini dan berkata: "Seandainya ia tidak takut kepada Allah, ia tidak akan bermaksiat." Demikian pula firman Allah Subhanahu wa Ta'ala tentang pohon-pohon dan lautan: karena dalam benak mungkin terbayangkan bahwa kalimat Ilahi yang ditulis dengan semua itu pasti akan habis, maka Allah Subhanahu wa Ta'ala memutus persangkaan itu dan berfirman: *ma nafidats* (tidak akan habis).

Aku berpendapat: serupa dengan ini dalam hadis adalah ketika istrinya menyangka bahwa putri pamannya Hamzah halal baginya karena ia putri pamannya, maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memutus penghubungan itu dengan sabdanya bahwa ia

tidak halal, dan menyebut dua sebab keharaman: persusuan dan karena ia anak asuhnya.

Ini adalah jawaban al-Qarafi, dan ia berkata bahwa jawaban ini lebih baik dari jawaban-jawaban sebelumnya dari dua sisi: pertama, ia mencakup hadis dan ayat sekaligus, sedangkan sebagian jawaban lain tidak cocok untuk ayat; kedua, penggunaan *law* bermakna *in* adalah menyalahi zahir, sedangkan jawaban ini tidak mengandung penyalahan zahir.

Aku berpendapat: jawaban ini pun tidak lepas dari persoalan. Jika diklaim bahwa *law* dibentuk atau digunakan untuk memutus penghubungan, maka ini keliru, karena *law* adalah huruf dari huruf-huruf syarat yang kandungannya adalah menghubungkan sebab dengan akibatnya dan malzum dengan lazim-nya. *Law* tidak dibuat untuk memutus penghubungan itu sama sekali. Tidak boleh menafsirkan huruf dengan kebalikan dari makna pembentukan asalnya. Ini serupa dengan pendapat yang mengatakan bahwa *illa* kadang bermakna *waw* (dan), yang jelas keliru, karena *waw* untuk penyertaan dan penggabungan, sedangkan *illa* untuk pengecualian dan pemutusan penyertaan.

Namun jika yang dimaksud adalah bahwa pemutusan penghubungan yang diperkirakan menjadi tujuan si pembicara berdasarkan konteks, maka ini benar. Hanya saja ini bukan berasal dari huruf *law* itu sendiri, melainkan dari kekhususan kalimat yang menyertainya yang mengandung penafian atas apa yang diperkirakan atau diklaim oleh si pembicara. Bukan berasal dari *law* itu sendiri.

Demikianlah pendapat para ulama cendekiawan dalam masalah ini. Kerancuan, baik dalam bertanya maupun menjawab,

muncul dari tidak tuntasnya pemahaman tentang makna huruf ini, tuntutananya, dan hakikatnya. Aku akan menyebutkan hakikat huruf ini agar rahasia masalahnya terungkap dengan pertolongan Allah.

Ketahuilah bahwa *law* adalah huruf yang dibentuk untuk menunjukkan keterkaitan (*talazum*) antara dua hal, yang menunjukkan bahwa hal pertama adalah malzum sedangkan hal kedua adalah lazim. Inilah pembentukan huruf ini dan tabiatnya. Bentuk-bentuk pemakaiannya dalam keterkaitan ini ada empat: menghubungkan antara dua nafi, dua isbat, antara malzum yang positif dengan lazim yang negatif, atau sebaliknya. Yang dimaksud isbat dan nafi di sini adalah yang bersifat lahiriah-lafziyah, bukan maknawi.

Contoh pertama (dua isbat):

"Katakanlah: 'Kalau seandainya kamu menguasai perbendaharaan-perbendaharaan rahmat Tuhanku, niscaya perbendaharaan itu kamu tahan, karena takut membelanjakannya.'" (Al-Isra': 100)

"Dan sesungguhnya jikalau mereka sewaktu menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon ampun kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampun untuk mereka, tentulah mereka mendapati Allah Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang. Dan sekiranya mereka melaksanakan pelajaran yang diberikan kepada mereka, tentulah yang demikian itu lebih baik bagi mereka dan lebih menguatkan (iman mereka)." (An-Nisa': 64-66)

Contoh kedua (dua nafi): *"Seandainya ia tidak menjadi anak asuhku di pangkuanku, niscaya ia tidak halal bagiku",* dan

"Seandainya ia tidak takut kepada Allah, ia tidak akan bermaksiat kepada-Nya."

Contoh ketiga (malzum positif, lazim negatif):

"Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan lautan (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh lautan lagi, niscaya tidak akan habis-habisnya kalimat Allah." (Luqman: 27)

Contoh keempat (malzum negatif, lazim positif): *"Seandainya kalian tidak berdosa, niscaya Allah akan membawa kalian pergi dan mendatangkan kaum yang berdosa lalu memohon ampun, kemudian Dia mengampuni mereka."*

Inilah empat bentuk yang mereka kemukakan terkait nafi dan isbat. Adapun hukumnya ada dua hal: pertama, menafikan hal pertama karena ketiadaan hal kedua, karena hal pertama adalah malzum dan hal kedua adalah lazim, dan malzum tidak ada ketika lazim-nya tidak ada. Kedua, menetapkan hal kedua karena terwujudnya hal pertama, karena terwujudnya malzum mengharuskan terwujudnya lazim.

Dengan memahami ini, maka dalam tabiat dan pembentukan *law* tidak ada sesuatu yang mengisyaratkan penafian atau penetapan salah satu dari dua unsur. Tabiat dan hakikatnya hanyalah menunjukkan keterkaitan (*talazum*) yang disebutkan. Namun *law* hanya digunakan untuk keterkaitan yang mengandung penafian lazim, atau malzum, atau keduanya. Dari sinilah muncul kerancuan.

Law tidak digunakan untuk sekadar keterkaitan dengan mengabaikan isbat atau nafi kedua unsurnya. Maka ketika *law* masuk pada dua hal yang saling berkaitan dan lazim-nya telah

dinafikan, penafian malzum dipahami dari qadliyah lazim, bukan dari huruf itu sendiri. Penjelasannya: firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Seandainya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa." (Al-Anbiya': 22)

Penafian kerusakan tidak dipahami dari huruf *law* itu sendiri, melainkan huruf itu masuk pada dua hal yang salah satunya telah diketahui tidak ada secara indrawi. Kemudian *law* menghubungkan antara keduanya dan antara yang ingin dinafikan yaitu berbilangnya tuhan. Konsekuensi keterkaitan adalah tidak adanya malzum karena tidak adanya lazim. Jika lazim sudah pasti tidak ada secara indrawi, maka malzum-nya pun tidak ada karena ketiadaan lazim tersebut, bukan karena huruf itu sendiri.

Maka di sini ada dua hal: keterkaitan yang dipahami dari huruf, dan ketiadaan lazim yang diketahui secara indrawi. Berdasarkan inilah seharusnya dipahami penafian lazim dan malzum dengan menggunakan *law*. Dari sinilah para ulama berkata: jika *law* masuk pada dua hal yang positif, keduanya menjadi negatif, maksudnya hal kedua telah diketahui ketiadaannya dari luar, sehingga hal pertama pun tidak ada karena ketiadaannya. Jika *law* masuk pada dua hal yang negatif, ia menetapkan keduanya, karena ia masuk pada malzum yang telah terbukti keberadaannya dari luar sehingga lazim-nya pun terbukti, sebagaimana dalam sabda: *"Seandainya kalian tidak berdosa."* Malzum ini, yaitu terjadinya dosa, sudah terbukti pada manusia dari luar, sehingga lazim-nya pun terbukti, yaitu tetap adanya jenis manusia dan tidak dibawa pergi. Karena keterkaitan terjadi antara ketiadaan dosa dan ketiadaan keberlangsungan, namun ketiadaan dosa sudah pasti tidak ada, maka lazim-nya pun tidak ada yaitu

ketiadaan dibawa pergi, sehingga dosa terbukti ada dan keberlangsungan pun terbukti.

Demikian pula keempat kemungkinan itu dapat dipahami dengan cara ini. Dengan memahami hal ini, maka satu lazim bisa memiliki beberapa malzum, seperti ke-hewan-an yang merupakan lazim bagi manusia, kuda, dan lainnya. Maka si pembicara bermaksud menetapkan keterkaitan antara sebagian malzum itu dengan lazim pada taqdīr ketiadaan sebagian yang lain. Maksudnya bahwa keterkaitan tetap ada pada taqdīr ketiadaan malzum yang lain itu, sehingga jangan sampai ada yang mengira bahwa lazim tidak ada ketika malzum tertentu tidak ada, karena keterkaitan tetap ada tanpanya.

Berdasarkan inilah ditafsirkan: *"Seandainya ia tidak takut kepada Allah, ia tidak akan bermaksiat"* dan *"Seandainya ia tidak menjadi anak asuhku, niscaya ia tidak halal bagiku."* Karena ketiadaan kemaksiatan memiliki beberapa malzum: rasa takut, cinta, dan pengagungan. Seandainya salah satunya tidak ada seperti rasa takut, lazim tetap tidak batal karena masih ada malzum lain. Demikian pula seandainya putri itu tidak berstatus anak asuh, keharaman tidak hilang karena masih ada keterkaitan dengan sifat lain yaitu persusuan.

Bagian ini hanya berlaku pada lazim yang memiliki beberapa malzum. Si pembicara bermaksud menetapkan keterkaitan pada taqdīr ketiadaan yang ia nafikan tersebut. Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena..."
(Luqman: 27)

Ayat ini dikemukakan untuk menjelaskan bahwa seandainya pohon-pohon bumi menjadi pena dan lautan menjadi tinta lalu digunakan untuk menulis kalimat-kalimat Allah, niscaya lautan dan pena-pena itu habis namun kalimat-kalimat Allah tidak habis. Ayat ini dikemukakan untuk menjelaskan keterkaitan antara tidak habisnya kalimat-kalimat Allah dengan kondisi pohon-pohon menjadi pena dan lautan menjadi tinta. Jika keterkaitan ini terbukti dalam kondisi yang paling mendukung habisnya apa yang ditulis, maka keterkaitan pada kondisi selain itu tentu lebih patut.

Aku akan memperjelas ini dengan sebuah perumpamaan: jika engkau berkata kepada seseorang yang tidak pernah memberi apapun kepada siapapun: "Seandainya seluruh dunia milikmu, engkau tidak akan memberi seorangpun darinya sedikitpun," maka engkau bermaksud bahwa ketidakpemberian itu terbukti dalam kondisi yang paling mendukung untuk memberi. Ini menunjukkan bahwa ketidakpemberian terbukti dalam kondisi yang lebih rendah dari itu, dan bahwa ketidakpemberian adalah lazim untuk setiap kondisi.

Pahamilah maknanya dalam ayat: tidak habisnya kalimat-kalimat Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam kondisi pohon-pohon menjadi pena dan lautan menjadi tinta. Jika tidak habis dalam kondisi ini, maka tidak habisnya adalah lazim bagi kondisi ini. Betapa pula untuk kondisi-kondisi selainnya.

Pahamilah poin halus ini yang jarang terungkap setiap saat dan hampir tidak akan engkau temukan dalam kitab-kitab lain. Ini semata-mata dari karunia dan kemurahan Allah. Maka segala puji dan anugerah hanya bagi-Nya, dan kami memohon tambahan dari karunia-Nya.

Perhatikanlah bagaimana kaidah akal bertemu dengan kaidah nahwu, dan teks-teks datang sesuai dengan keduanya tanpa menyalahi akal maupun bahasa, dan tanpa memutar-balikkan teks. Seandainya dalam catatan ini tidak ada selain faidah ini saja, sudah setara dengan sebuah perjalanan panjang. Apalagi catatan ini mengandung mutiara-mutiara faidah yang tidak terkumpul kecuali melalui perdagangan (ilmiah yang sungguh-sungguh). Adapun orang yang tidak sampai ke sana, ia menyangka permata itu kaca dan kaca bulat berlubang itu permata, lalu mencela sang ahli permata dan mengklaim bahwa ia tidak dapat membedakan keduanya. Wallahul musta'an (Allah-lah tempat meminta pertolongan).

Masalah Kesembilan: Tentang masuknya syarat pada syarat. Kami akan menyebutkan kaidah yang menghilangkan kerancuan dalam masalah ini, insya Allah.

Kami katakan: syarat kedua terkadang di-'athaf-kan kepada syarat pertama dan terkadang tidak. Yang di-'athaf-kan terkadang di-'athaf-kan pada fi'il syarat saja, dan terkadang di-'athaf-kan pada fi'il beserta adat-nya. Contoh yang tidak di-'athaf-kan: "*In qumta in qa'adta fa-anti thaliq*" (Jika engkau berdiri, jika engkau duduk, maka engkau bercerai). Contoh yang di-'athaf-kan pada fi'il syarat saja: "*In qumta wa qa'adta*" (Jika engkau berdiri dan duduk). Contoh yang di-'athaf-kan pada fi'il beserta adat-nya: "*In qumta wa-in qa'adta*" (Jika engkau berdiri dan jika engkau duduk).

Tiga bentuk inilah yang menjadi pokok bab ini, dan mencakup sepuluh gambaran:

Pertama: *"In kharajta wa labista"* — yang disyaratkan tidak terjadi kecuali dengan keduanya, bagaimanapun keduanya berkumpul.

Kedua: *"In labista fa-kharajta"* — yang disyaratkan tidak terjadi kecuali dengan keluarnya setelah berpakaian. Jika keluar lebih dulu lalu berpakaian, maka tidak melanggar.

Ketiga: *"In labista tsumma kharajta"* — ini seperti bentuk pertama. Meskipun *tsumma* menunjukkan selang waktu, namun tidak diperhitungkan di sini kecuali jika niatnya jelas.

Keempat: *"In kharajta la in labista"* — ini mengandung dua kemungkinan tafsir: pertama, menjadikan keluar sebagai syarat dan menafikan pakaian sebagai syarat; kedua, menjadikan syarat adalah keluar tanpa pakaian, artinya jika ada keluar darimu tanpa berpakaian. Pada tafsir pertama, ia melanggar dengan keluar saja. Pada tafsir kedua, tidak melanggar kecuali dengan keluar tanpa berpakaian.

Kelima: *"In kharajta bal in labista"* — ini mengandung dua kemungkinan: pertama, syarat adalah berpakaian saja tanpa keluar karena adanya *idlrab* (pengoreksi); kedua, keduanya adalah syarat sehingga melanggar dengan salah satu yang ada, dan *idlrab* adalah *idlrab iqtishar* (koreksi pembatasan) bukan *idlrab ilgha'* (koreksi pembatalan), seperti ucapan *"a'thihi dirhaman bal dirhaman akhar"* (berilah ia satu dirham, bahkan satu dirham lainnya).

Keenam: *"In kharajta aw in labista"* — syarat adalah salah satunya, yang manapun.

Ketujuh: *"In labista lakin in kharajta"* – syarat yang berlaku adalah yang kedua, dan yang pertama gugur karena adanya *lakin* (akan tetapi/pengecualian).

Kedelapan: syarat masuk pada syarat dan yang kedua di-'athaf-kan dengan *waw*, seperti *"In labista wa-in kharajta"* – ia melanggar dengan salah satunya. Jika dikatakan: mengapa dalam bentuk 'athaf pada fi'il saja tidak melanggar kecuali dengan keduanya, sedangkan di sini melanggar dengan salah satunya? Dijawab: karena dalam bentuk itu menjadikan syarat adalah gabungan keduanya, sedangkan di sini menjadikan masing-masingnya sebagai syarat tersendiri dengan satu jawaban bagi keduanya. Dan dalam hal ini ada dua pendapat: pertama, jawaban itu untuk keduanya sekaligus, dan ini yang sah.

Poin kedua: bahwa jawaban dari salah satu syarat dihapus karena sudah ditunjukkan oleh yang disebutkan. Ini merupakan saudara dari permasalahan pemberian kabar tentang subjek kalimat dengan dua bagian.

Poin kesembilan: bahwa syarat kedua dihubungkan dengan huruf *fa* (kemudian/maka), seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Maka jika datang kepadamu petunjuk dari-Ku"** (Al-Baqarah: 38). Maka jawaban yang disebutkan adalah jawaban dari syarat kedua, dan syarat kedua beserta jawabannya menjadi jawaban dari syarat pertama. Apabila seseorang berkata: "Jika engkau keluar, maka jika engkau berbicara dengan seseorang, maka engkau tertalak," maka talak tidak jatuh hingga dia keluar dan berbicara dengan seseorang.

Poin kesepuluh: yaitu permasalahan yang dibicarakan oleh para ahli fikih tentang masuknya satu syarat atas syarat lainnya

tanpa kata sambung, seperti: "Jika engkau keluar, jika engkau berpakaian." Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Ada yang berpendapat bahwa yang belakangan dalam lafaz adalah yang lebih dahulu dalam makna, sehingga dia tidak dianggap melanggar sumpah hingga berpakaian mendahului keluarnya. Ada pula yang berpendapat bahwa yang lebih dahulu dalam lafaz adalah yang lebih dahulu dalam makna. Masing-masing pihak menyebutkan argumennya. Di antara ulama yang secara eksplisit menyebutkan permasalahan ini adalah Al-Muwaffaq Al-Andalusi dalam syarahnya. Beliau berkata: "Apabila satu syarat masuk ke atas syarat lainnya dan diulang huruf syarat, maka terjadinya akibat bergantung pada terwujudnya syarat kedua sebelum syarat pertama, seperti ucapanmu: 'Jika engkau makan, jika engkau minum, maka engkau tertalak,' sehingga dia tidak tertalak hingga ada minum darinya sebelum makan, karena makan dikaitkan dengan minum." Inilah yang disebutkan oleh Abu Ishaq dalam Al-Muhadhdhab. Ibnu Syash dalam Al-Jawahir Al-Tsaminah menceritakan dari para pengikut Malik bin Anas radhiyallahu 'anhu kebalikannya, dan dua pendapat ini merupakan pendapat para pengikut Al-Syafi'i radhiyallahu 'anhu.

Dalam permasalahan ini diperlukan perincian: yaitu bahwa apabila syarat kedua secara nyata terjadi belakangan dari yang pertama, maka ia dianggap mengandung huruf fa dan fa tersebut menjadi jawaban dari yang pertama, sedangkan jawaban yang disebutkan menjadi jawaban dari yang kedua. Contohnya: "Jika engkau masuk masjid, jika engkau shalat di dalamnya, maka engkau mendapat pahala." Perkiraannya: "Maka jika engkau shalat di dalamnya," dan huruf fa dibuang karena konteks kalimat sudah menunjukkannya.

Apabila yang kedua secara nyata terjadi mendahului yang pertama, maka ia dimaksudkan sebagai yang terdahulu, dan apa yang ada sebelumnya adalah jawabannya, dengan huruf fa diperkirakan ada di dalamnya. Contohnya firman Allah Azza wa Jalla: **"Dan nasihatku tidak akan bermanfaat bagimu jika aku hendak memberi nasihat kepadamu, jika Allah menghendaki untuk menyesatkan kamu"** (Hud: 34), artinya: "Maka jika aku hendak memberi nasihat kepadamu, nasihatku tidak bermanfaat bagimu." Dan engkau dapat berkata: "Jika engkau masuk masjid, jika engkau berwudhu, maka shalatlah dua rakaat." Perkiraanannya: "Jika engkau berwudhu, maka jika engkau masuk masjid, shalatlah dua rakaat." Maka syarat kedua di sini adalah yang lebih dahulu.

Apabila tidak ada satu pun dari keduanya yang secara nyata lebih dahulu terjadi dari yang lain, bahkan keduanya mengandung kemungkinan terdahulu maupun terkemudian, maka tidak ditetapkan salah satunya sebagai terdahulu atau terkemudian. Sebaliknya, hukumnya dikembalikan kepada perkiraan dan niat pembicara. Yang mana pun yang dia jadikan sebagai syarat, maka yang lainnya menjadi jawabannya dan dianggap mengandung huruf fa, baik terdahulu dalam lafaz maupun terkemudian. Apabila niat dan perkiraannya tidak tampak, maka kalimat itu mengandung kemungkinan dua hal.

Di antara contoh yang tampak jelas di dalamnya pendahuluan yang belakangan adalah ucapan penyair:

Jika kalian meminta pertolongan kepada kami saat kalian ketakutan, kalian akan mendapati dari kami benteng-benteng kemuliaan yang dihiasi kedermawanan.

Karena permintaan pertolongan tidak terjadi kecuali setelah ketakutan. Dan dari contoh ini pula ucapan Ibnu Durayd:

Jika engkau tergelincir setelahnya, jika jiwaku selamat dari ini, maka katakanlah: tidak ada keselamatan.

Dan sudah maklum bahwa tergelincir untuk kedua kalinya hanya terjadi setelah ketakutan (yang pertama).

Adapun contoh yang mengandung dua kemungkinan adalah firman Allah Ta'ala: **"Dan seorang perempuan mukmin jika ia menghibahkan dirinya kepada Nabi, jika Nabi menghendaki untuk menikahnya, sebagai kekhususan bagimu tanpa orang-orang mukmin lainnya"** (Al-Ahzab: 50). Ayat ini mengandung kemungkinan bahwa hibah adalah syarat dan perbuatan menghendaki adalah jawabannya, dengan perkiraan: "Jika ia menghibahkan dirinya kepada Nabi, maka jika Nabi menghendaki untuk menikahnya, itu khusus baginya." Ayat ini juga mengandung kemungkinan bahwa kehendak adalah syarat dan hibah adalah jawabannya, dengan perkiraan: "Jika Nabi menghendaki untuk menikahnya, maka jika ia menghibahkan dirinya, itu khusus baginya." Ayat ini mengandung dua kemungkinan.

Inilah yang tampak bagiku tentang perincian dan penjelasan permasalahan ini. Wallahu a'lam (Allah lebih mengetahui).

Faedah yang sangat bermanfaat:

Sibawayhi berkata: "Huruf wawu tidak menunjukkan urutan maupun kesegeraan." Engkau boleh berkata: "Aku berpuasa pada bulan Ramadan dan Syakban," atau jika mau: "Syakban dan Ramadan." Ini berbeda dengan huruf fa dan tsumma (kemudian).

Namun para ahli bahasa Arab mendahulukan dalam pembicaraan mereka apa yang lebih penting bagi mereka dan apa yang lebih ingin mereka jelaskan, meskipun keduanya sama-sama penting dan sama-sama ingin mereka ungkapkan. Demikian redaksi perkataannya.

Al-Suhayli berkata: "Ini adalah pernyataan yang ringkas yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut." Maka dikatakan: "Kapan salah satu dari dua hal lebih berhak untuk didahulukan dan pembicara lebih berkepentingan untuk menjelaskannya?" Beliau menjawab: "Prinsip ini wajib mendapat perhatian besar karena sangat bermanfaat dalam memahami Kitabullah dan hadits Rasulullah sallallahu 'alaihi wa sallam, karena kita harus memahami hikmah di balik pendahuluan apa yang didahulukan dan pengakhiran apa yang diakhirkan, seperti: Al-Sami' (Maha Mendengar) dan Al-Bashir (Maha Melihat), Al-Zhulumat (kegelapan) dan Al-Nur (cahaya), Al-Layl (malam) dan Al-Nahar (siang), Al-Jin dan Al-Ins (manusia) – yang dalam kebanyakan tempat demikian, meskipun dalam sebagian tempat Al-Ins (manusia) didahulukan atas Al-Jin – pendahuluan langit atas bumi dalam penyebutan, dan pendahuluan bumi atasnya dalam sebagian ayat; begitu pula Sami' 'Alim, yang tidak pernah diucapkan 'Alim Sami'; begitu juga 'Aziz Hakim, Ghafur Rahim; dan dalam satu tempat Al-Rahim Al-Ghafur – dan lain sebagainya yang tidak terhitung banyaknya. Tidak ada satu pun dari semua itu yang tanpa manfaat dan hikmah, karena ia adalah firman Yang Mahabijaksana lagi Maha Mengenal."

Sebelum menguraikan tujuan ini, kami akan meletakkan terlebih dahulu sebuah prinsip dasar yang akan membawa engkau ke jalan yang paling terang. Kami katakan:

Pendahuluan lafaz dalam lisan mengikuti pendahuluan makna dalam hati.

Makna-makna didahulukan dengan salah satu dari lima hal: waktu, tabiat/alam, tingkatan, sebab, atau keutamaan dan kesempurnaan. Apabila suatu makna mendahului makna lain berdasarkan salah satu atau lebih dari lima sebab ini, maka lafaz yang menunjukkan makna yang lebih dahulu itulah yang didahulukan, dan susunan lafaz mengikuti hal itu.

Ya, terkadang susunan lafaz mengikuti ringan-beratnya bunyi, bukan makna, seperti ucapan mereka "Rabi'ah wa Mudhar." Mendahulukan Mudhar lebih utama dari sisi keutamaan, namun mereka memilih keringanan bunyi, karena jika Mudhar didahulukan dalam lafaz maka gerakannya banyak dan berurutan, sementara jika diakhirkan maka berhenti dengan sukun.

Aku berkata: Dari jenis ini pula adalah Al-Jin dan Al-Ins, karena lafaz Al-Ins lebih ringan karena adanya nun yang ringan dan sin yang tak bersuara. Sehingga yang lebih berat lebih berhak berada di awal kalimat dari yang lebih ringan, karena pembicara masih bersemangat dan segar di awal. Adapun dalam Al-Quran, ada hikmah lain selain ini yang menyebabkan Al-Jin didahulukan atas Al-Ins dalam kebanyakan dan umumnya, dan akan kami isyaratkan padanya di akhir pasal ini, insya Allah.

Adapun yang didahulukan karena mendahului dalam waktu, seperti 'Ad dan Tsamud, serta Al-Zhulumat (kegelapan) dan Al-Nur (cahaya). Kegelapan mendahului cahaya baik secara indrawi maupun akliah. Pendahuluannya secara indrawi diketahui melalui

riwayat yang dinukil. Sedangkan pendahuluan kegelapan secara akliah diketahui secara pasti oleh akal.

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani"** (An-Nahl: 78). Kebodohan adalah kegelapan akliah yang secara waktu mendahului cahaya ilmu. Oleh karena itu Allah Ta'ala berfirman: **"Dalam tiga kegelapan"** (Az-Zumar: 6). Ini adalah tiga kegelapan indrawi: kegelapan rahim, kegelapan perut, dan kegelapan plasenta. Dan tiga kegelapan akliah, yaitu: ketiadaan tiga perangkat yang disebutkan dalam ayat sebelumnya — karena setiap ayat memiliki sisi lahir dan batin, setiap huruf memiliki batas, dan setiap batas memiliki puncak.

Dalam hadits disebutkan: *"Sesungguhnya Allah menciptakan hamba-hamba-Nya dalam kegelapan, kemudian Dia menuangkan kepada mereka dari cahaya-Nya."* (Sahih)

Di antara yang didahulukan berdasarkan tabiat, seperti: masna, tsulats, ruba' (dua-dua, tiga-tiga, empat-empat), dan seperti firman-Nya: **"Tidaklah ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah yang keempatnya"** (Al-Mujadilah: 7) — hingga akhir ayat. Apa yang didahulukan dari bilangan-bilangan itu atas bilangan lainnya hanyalah karena tabiat, seperti mendahulukannya hewan atas manusia, dan tubuh atas hewan.

Dari bab ini pula adalah pendahuluan Al-'Aziz atas Al-Hakim, karena Dia 'azz (kuat/mulia) lalu setelah mulia Dia hakim (memberlakukan hukum-Nya). Dan mungkin ini juga termasuk pendahuluan sebab atas akibat. Semacam ini banyak terdapat dalam Al-Quran, seperti: **"Dia menyukai orang-orang yang bertobat**

dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri" (Al-Baqarah: 222), karena tobat adalah sebab kesucian. Begitu juga: **"Setiap pendusta yang berdosa"** (Al-Jatsiyah: 7), karena kedustaan adalah sebab dosa. Begitu pula: **"Setiap orang yang melampaui batas lagi berdosa"** (Al-Qalam: 12).

Adapun pendahuluan "hammaz" (pencela) atas "masya'un binamim" (penyebarkan fitnah) adalah berdasarkan tingkatan, karena berjalan mengikuti duduknya orang di suatu tempat, sedangkan hammaz (pencela) adalah pengumpat yang tidak memerlukan gerak dan perpindahan dari tempatnya, berbeda dengan namimah (adu domba).

Adapun pendahuluan "manna' lil-khayr" (yang sangat enggan berbuat baik) atas "mu'tad" (yang melampaui batas) adalah juga berdasarkan tingkatan, karena orang yang manna' mencegah dari dirinya sendiri sedangkan orang yang melampaui batas melakukannya terhadap orang lain, dan diri sendiri didahulukan atas orang lain.

Di antara yang didahulukan berdasarkan tingkatan: **"Mereka datang kepadamu dengan berjalan kaki dan di atas setiap unta yang kurus"** (Al-Hajj: 27), karena yang datang dengan berjalan kaki datang dari tempat yang dekat, sedangkan yang datang di atas unta kurus datang dari tempat yang jauh. Sungguh diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas radhiyallahu 'anhu bahwa beliau berkata: *"Aku ingin sekiranya aku berhaji dengan berjalan kaki, karena Allah mendahulukan orang yang berjalan kaki atas yang berkendara dalam Al-Quran Al-Karim."* Maka Ibnu 'Abbas menjadikannya dari bab mendahulukan yang utama atas yang kurang utama, dan kedua makna itu memang keduanya ada.

Terkadang sesuatu didahulukan karena tiga, empat, atau lima makna sekaligus, dan terkadang didahulukan karena satu makna saja dari yang lima.

Di antara yang didahulukan karena keutamaan dan kemuliaan: **"Maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan usaplah kepalamu dan kakimu"** (Al-Ma'idah: 6). Begitu pula: "Para nabi, para shiddiqin." Dan dari sini pula pendahuluan Al-Sami' atas Al-Bashir, dan Sami' atas Bashir.

Di antaranya pula pendahuluan Al-Jin atas Al-Ins dalam kebanyakan tempat, karena Al-Jin mencakup para malaikat dan selain mereka dari makhluk yang tersembunyi dari pandangan. Allah Ta'ala berfirman: **"Dan mereka menjadikan antara Dia dan jin (hubungan) kekerabatan"** (Ash-Shaffat: 158). Al-A'sya berkata:

Dan Dia menundukkan dari jin para malaikat sebagai pengikut, yang berdiri di hadapan-Nya bekerja tanpa upah.

Adapun firman Allah Ta'ala: **"Tidak disentuh oleh manusia sebelum mereka dan tidak pula oleh jin"** (Al-Rahman: 56), dan firman-Nya: **"Tidak ada seorang pun yang akan ditanya tentang dosanya, baik manusia maupun jin"** (Al-Rahman: 39), serta firman-Nya: **"Dan sesungguhnya kami mengira bahwa manusia dan jin tidak akan pernah mengucapkan dusta atas nama Allah"** (Al-Jin: 5) — maka lafaz Al-Jin di sini sama sekali tidak mencakup para malaikat, karena kesucian mereka dari aib, dan mustahil menyematkan kepada mereka kedustaan maupun dosa-dosa lainnya. Karena lafaz kalimat ini tidak mencakup mereka, maka dimulailah dengan lafaz Al-Ins karena keutamaan dan kesempurnaan mereka.

Adapun pendahuluan langit atas bumi adalah juga berdasarkan tingkatan dan keutamaan serta kemuliaan. Adapun pendahuluan bumi dalam firman-Nya: **"Dan tidak luput dari Tuhanmu seberat zarrah pun di bumi dan tidak pula di langit"** (Yunus: 61), adalah juga berdasarkan tingkatan, karena ia terhubung dengan penyebutan apa yang paling dekat kepada mereka, yaitu para pendengar firman: **"Dan tidaklah kamu mengerjakan suatu pekerjaan"** (Yunus: 61). Maka keserasian susunan kalimat menghendaki didahulukannya bumi dalam urutan bersama para pendengar yang merupakan penghuninya. Berbeda dengan ayat yang ada dalam surah Saba', karena ia terhubung dengan firman "Yang mengetahui yang gaib."

Adapun pendahuluan harta atas anak dalam banyak ayat, karena anak setelah adanya harta adalah nikmat dan kesenangan, sedangkan saat miskin dan keadaan buruk anak adalah beban dan kerugian. Ini termasuk mendahulukan sebab atas akibat, karena harta adalah sebab sempurnanya nikmat dengan adanya anak.

Adapun firman-Nya: **"Kecintaan kepada hal-hal yang disenangi, yaitu wanita, anak-anak"** (Ali 'Imran: 14), maka pendahuluan wanita atas anak-anak adalah karena sebab, dan pendahuluan harta atas anak-anak adalah karena tingkatan.

Di antara yang didahulukan berdasarkan tingkatan adalah penyebutan Al-Sam' (pendengaran) dan Al-'Ilm (pengetahuan) di mana pun letaknya. Karena ia adalah berita yang mengandung ancaman dan peringatan, maka dimulai dengan Al-Sam' karena keterkaitannya dengan yang dekat seperti suara-suara dan desis gerakan. Orang yang mendengar langkahmu dan suaramu yang pelan lebih dekat kepadamu dalam kebiasaan daripada orang yang dikatakan kepadamu bahwa dia mengetahui. Meskipun

pengetahuan Allah Ta'ala meliputi apa yang tampak dan tersembunyi, dan mencakup yang dekat maupun yang jauh — namun penyebutan Al-Sami' lebih berdampak dalam bab ancaman daripada penyebutan Al-'Alim, sehingga ia lebih berhak didahulukan.

Adapun pendahuluan Al-Ghafur atas Al-Rahim, maka itu lebih tepat berdasarkan tabiat, karena ampunan adalah keselamatan sedangkan rahmat adalah keuntungan, dan keselamatan dicari sebelum keuntungan. Dalam hadits, Nabi sallallahu 'alaihi wa sallam berkata kepada 'Amr bin Al-'Ash: *"Aku mengutusmu dalam suatu misi yang Allah akan menyelamatkan engkau di dalamnya dan memberikan keuntungan kepadamu, dan aku menginginkan untukmu lebih banyak dari harta."* (Sahih) Ini adalah urutan yang indah: dimulai dengan keselamatan sebelum keuntungan, dan dengan keuntungan sebelum perolehan harta.

Adapun firman-Nya: **"Dan Dia-lah Yang Maha Penyayang lagi Maha Pengampun"** (Fushilat: 32), maka rahmat di sana didahulukan atas ampunan. Ini bisa jadi karena keutamaan dan kesempurnaan, atau karena tabiat — karena ia terhubung dengan penyebutan berbagai jenis makhluk dari yang mukallaf dan selain mereka dari hewan. Rahmat mencakup semuanya sedangkan ampunan mengkhususkan yang mukallaf. Dan yang umum secara tabiat lebih dahulu dari yang khusus, seperti firman-Nya: **"Buah-buahan, kurma, dan delima"** (Al-Rahman: 68), dan firman-Nya: **"Dan para malaikat-Nya, para rasul-Nya, Jibril, dan Mikail"** (Al-Baqarah: 98).

Di antara yang didahulukan karena keutamaan adalah firman-Nya: **"Dan bersujudlah dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk"** (Al-Baqarah: 43), karena sujud lebih utama dan saat

paling dekatnya seorang hamba kepada Tuhannya adalah saat ia sujud.

Jika dikatakan: bukankah rukuk secara tabiat, waktu, dan kebiasaan dilakukan sebelum sujud, karena ia perpindahan dari atas ke bawah dan atas secara tabiat lebih dahulu dari bawah, maka mengapa rukuk tidak didahulukan?

Jawabannya: perhatikanlah makna ayat pada firman-Nya: **"Dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk"** — dan tidak dikatakan "sujudlah bersama orang-orang yang sujud." Penyebutan sujud di sini adalah ungkapan tentang shalat, dan yang dimaksud adalah shalatnya di rumahnya, karena shalat wanita di rumahnya lebih utama daripada shalatnya bersama kaumnya. Kemudian Allah berfirman kepadanya: **"dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk"**, artinya: shalatlah bersama orang-orang yang shalat di Baitul Maqdis. Dan yang dimaksud dengan rukuk bukan rukuk saja tanpa bagian-bagian shalat lainnya, melainkan rukuk dijadikan ungkapan untuk shalat, sebagaimana engkau berkata: "Aku rukuk dua rakaat, empat rakaat" — yang dimaksud shalat bukan semata-mata rukuk.

Maka ayat ini mengandung dua shalat: shalatnya sendirian yang diungkapkan dengan sujud karena sujud adalah keadaan terbaik seorang hamba — begitu pula shalat wanita di rumahnya lebih utama baginya — kemudian shalatnya di masjid yang diungkapkan dengan rukuk karena rukuk dalam keutamaan di bawah sujud, begitu pula shalatnya bersama orang-orang lebih rendah dari shalatnya sendirian di rumah dan mihrabnya. Ini adalah susunan yang indah dan fikih yang halus.

Ini adalah penggalan-penggalan yang mengantar engkau kepada apa yang ada di baliknya dan menunjukimu, dan engkau pun dalam keadaan sehat.

"Dan sucikanlah rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, yang berdiri, dan yang rukuk serta sujud" (Al-Hajj: 26). Dimulai dengan Al-Tha'ifin (orang-orang yang tawaf) berdasarkan tingkatan dan kedekatan dengan rumah yang diperintahkan untuk disucikan demi mereka. Mereka dijamakkan dengan jama' salim (beraturan) karena jama' salim lebih menunjukkan lafaz fi'il (perbuatan) yang merupakan alasan yang dikaitkan dengannya hukum penyucian. Seandainya digunakan kata "thawaf" sebagai pengganti "al-tha'ifin", maka lafaz itu tidak akan menjelaskan tujuan perbuatan seperti "lil-tha'ifin." Bukankah engkau melihat bahwa engkau dapat berkata "yathufuna" sebagaimana engkau dapat berkata "tha'ifun" sehingga kedua lafaz itu serupa? Jika dikatakan: mengapa tidak digunakan lafaz fi'il secara langsung agar lebih jelas, yaitu "bagi mereka yang tawaf"? Jawabannya: bahwa hukum dinisbatkan kepada perbuatan bukan kepada zat orangnya. Lafaz "alladhina" menunjukkan orang dan zat, sedangkan lafaz "thawaf" menyembunyikan makna perbuatan dan tidak menjelaskannya. Maka lafaz "al-tha'ifin" lebih tepat di sini.

Kemudian setelah itu dalam urutan adalah Al-Qa'iimin, karena maknanya adalah Al-'Akifin (yang beri'tikaf), yaitu seperti firman-Nya: **"Kecuali apa yang kamu tetap melakukannya"** (Ali 'Imran: 75), artinya: yang terus menerus dan selalu, dan ia seperti Al-Tha'ifin dalam keterkaitan hukum penyucian dengannya.

Kemudian setelah itu berdasarkan tingkatan adalah lafaz "rukka" (yang rukuk), karena mereka yang menghadap rumah dalam keadaan rukuk tidak terbatas pada yang dekat dengannya

seperti para pentawaf dan yang beri'tikaf. Oleh karena itu hukum penyucian tidak dikaitkan dengan perbuatan rukuk ini, karena tidak disyaratkan berada di dalam atau di dekat rumah tersebut. Maka lafaz jama' salim tidak digunakan karena tidak dibutuhkan penjelasan lafaz perbuatan seperti yang dibutuhkan pada sebelumnya.

Kemudian al-rukka' disifati dengan al-sujud dan tidak dihubungkan dengan wawu seperti yang sebelumnya dihubungkan, karena orang-orang yang rukuk itu adalah orang-orang yang sujud, dan sesuatu tidak dihubungkan dengan wawu kepada dirinya sendiri. Ada pula faedah lain: bahwa sujud kebanyakan datang sebagai ungkapan dari mashdar (kata benda verbal), sedangkan yang dimaksud di sini adalah jama' (jamak). Seandainya dihubungkan dengan wawu, bisa disangka bahwa yang dimaksud adalah sujud sebagai mashdar bukan sebagai sifat. Faedah ketiga: bahwa orang yang rukuk jika tidak sujud maka ia bukan orang yang rukuk dalam hukum syariat. Seandainya dihubungkan dengan wawu di sini, bisa disangka bahwa rukuk adalah hukum yang berdiri sendiri.

Jika dikatakan: mengapa digunakan "al-sujud" dengan wazan fi'ul sedangkan tidak dikatakan "al-sujjad" seperti "al-rukka"? Dan dalam ayat lain: **"Dalam keadaan rukuk dan sujud"** (Al-Fath: 29) — dan mengapa "sajid" tidak dijamakkan menjadi "sujud" dan "raki" tidak dijamakkan menjadi "rukku"?

Jawabannya: bahwa "al-sujud" pada asalnya adalah mashdar seperti "al-khushu" dan "al-khudu", dan ia mencakup sujud lahir maupun batin. Seandainya dikatakan "al-sujjad" dalam jama' "sajid" maka tidak mencakup kecuali makna yang lahir. Begitu pula "al-rukka". Bukankah engkau melihat firman-Nya: **"Kamu melihat**

mereka dalam keadaan rukuk dan sujud" (Al-Fath: 29) — dan ini adalah penglihatan mata yang tidak terkait kecuali dengan yang lahir. Sedangkan yang dimaksud di sini adalah rukuk yang lahir karena ia dihubungkan dengan apa sebelumnya yang dimaksudkan dengannya menghadap rumah. Dan rumah tidak dihadap kecuali dengan perbuatan yang lahir. Adapun khushyuk dan khudu' yang tercakup dalam lafaz "rukku'" dan bukan dalam lafaz "rukka'", maka itu tidak disyaratkan dengan menghadap rumah.

Adapun sujud, dari sisi bahwa ia mengandung makna batin, dijadikan sebagai sifat bagi orang-orang yang ruku' dan sebagai penyempurna maknanya, karena ruku' yang lahir tidak sah kecuali dengan sujud yang batin. Dan dari sisi bahwa lafaznya juga mencakup sujud lahir yang disyaratkan menghadap Ka'bah, maka susunannya pun menjadi indah bersama kalimat sebelumnya yang di-'athaf-kan kepada para thawaf yang disebutkan bersamaan dengan penyebutan Ka'bah. Maka barangsiapa yang merenungkan makna-makna ini dengan hatinya dan memikirkan susunan yang menakjubkan ini dengan akalanya, niscaya ia akan terangkat dalam pengenalan kemukjizatan al-Qur'an di atas sekadar ikut-ikutan, dan ia akan melihat dengan mata keyakinan bahwa al-Qur'an ini adalah wahyu yang diturunkan dari Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji. Demikianlah ucapannya.

Saya katakan: Sungguh beliau — semoga Allah merahmatinya — telah memasuki celah-celah sempit yang bahkan jarum pun sulit menembusnya. Beliau menyampaikan berbagai hal yang baik, dan ada pula hal-hal yang lebih baik dari apa yang beliau sampaikan.

Adapun alasannya mendahulukan Rabi'ah atas Mudhar, maka itu sangat indah. Kedua nama ini, karena sering beriringan,

seolah menjadi satu nama, sehingga apa yang beliau sebutkan mengenai keduanya adalah tepat.

Adapun apa yang beliau sebutkan mengenai didahulukannya jin atas manusia karena kemuliaan jin, maka hal itu perlu dikoreksi, sebab manusia lebih mulia dari jin dalam berbagai sisi yang telah kami sebutkan di tempat lain, yaitu dalam pembahasan tentang keutamaan manusia atas malaikat.

Adapun ucapannya bahwa "malaikat lebih utama" atau lebih mulia, maka kedua premis tersebut tidak dapat diterima. Premis pertama, karena asal-usul malaikat dan bahan penciptaan mereka adalah cahaya, sebagaimana telah ditetapkan dalam hadits yang diriwayatkan secara marfu' dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam Shahih Muslim. Sedangkan jin, bahan penciptaan mereka adalah api, berdasarkan nash al-Qur'an. Dan tidaklah sah memisahkan antara jin dan jan, baik secara bahasa, syariat, maupun akal.

Adapun premis kedua, yaitu bahwa malaikat lebih baik dan lebih mulia dari manusia, maka inilah persoalan yang masyhur: apakah malaikat atau manusia yang lebih utama? Jumhur ulama berpendapat bahwa manusia lebih utama. Sedangkan yang mengutamakan malaikat adalah kaum Mu'tazilah, para filsuf, dan sebagian golongan lainnya.

Bahkan yang seharusnya dikatakan mengenai pendahuluan di sini adalah bahwa ia merupakan pendahuluan berdasarkan waktu, sesuai firman Allah Ta'ala: **"Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Dan jin, Kami ciptakan sebelumnya dari api yang sangat panas."** (QS. Al-Hijr: 26-27)

Mendahulukan manusia atas jin

Adapun didahulukannya manusia atas jin dalam firman-Nya: **"Tidak ada manusia maupun jin yang menyentuh mereka sebelumnya."** (QS. Ar-Rahman: 74), maka hal itu memiliki hikmah lain selain yang disebutkan, yaitu bahwa penafian mengikuti apa yang biasa dipahami oleh hati dari sisi penetapan, sehingga penafian itu pun diarahkan kepadanya. Pengetahuan jiwa tentang penyentuhan yang dilakukan oleh manusia dan rasa ngeri terhadap wanita yang telah disentuh oleh laki-laki adalah hal yang sudah umum dikenal, maka penafian itu pun datang sesuai dengan hal tersebut. Oleh karena itu, mendahulukan manusia dalam penafian ini adalah lebih tepat dan lebih kuat.

Adapun firman-Nya: **"Dan sesungguhnya kami mengira bahwa manusia dan jin tidak akan mengucapkan kebohongan terhadap Allah."** (QS. Al-Jinn: 5), maka rahasianya diketahui dari konteks kalimatnya. Ini adalah hikayat ucapan jin-jin yang beriman ketika mendengar al-Qur'an, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Katakanlah: 'Telah diwahyukan kepadaku bahwa sekumpulan jin telah mendengarkan (al-Qur'an), lalu mereka berkata: Sesungguhnya kami telah mendengarkan al-Qur'an yang menakjubkan'."** (QS. Al-Jinn: 1), dan seterusnya.

Al-Qur'an pertama kali ditujukan kepada manusia dan diturunkan kepada nabi mereka. Merekalah yang lebih dahulu membenarkan dan mendustakan sebelum jin. Maka ucapan jin-jin yang beriman: **"Dan sesungguhnya kami mengira bahwa manusia dan jin tidak akan mengucapkan kebohongan terhadap Allah."** (QS. Al-Jinn: 5), dengan mendahulukan manusia, adalah karena

manusia lebih dahulu menerima seruan al-Qur'an dan lebih dahulu dalam hal membenaran maupun pendustaan.

Ada faedah lain pula, yaitu bahwa ini adalah hikayat ucapan jin-jin yang beriman kepada kaumnya setelah mereka kembali kepada mereka dan mengabarkan apa yang mereka dengar dari al-Qur'an beserta keagungan dan petunjuknya. Kemudian mereka meminta maaf atas apa yang sebelumnya mereka yakini, yang bertentangan dengan petunjuk yang mereka dengar, dengan alasan bahwa mereka tidak menyangka manusia dan jin akan berbohong atas nama Allah. Penyebutan manusia dengan didahulukan di sini lebih baik dalam konteks dakwah dan lebih kuat dalam menghilangkan prasangka, karena mereka telah menentang apa yang selama ini mereka dengar dari manusia dan jin ketika terbukti kebohongan mereka. Memulai dengan menyebut manusia lebih kuat dalam menafikan kepentingan dan prasangka, agar kaum mereka tidak mengira bahwa mereka berpihak kepada manusia melawan mereka sendiri. Ini merupakan salah satu makna yang paling halus dan paling dalam, dan siapa yang merenungkan posisinya dalam konteks pembicaraan akan mengetahui kebenarannya.

Adapun didahulukannya 'Ad atas Tsamud di mana pun ia berada dalam al-Qur'an, maka apa yang disebutkan mengenai kepeloporan mereka dalam hal waktu adalah benar. Demikian pula halnya dengan "kegelapan dan cahaya", demikian pula "matsnaa" dan sejenisnya.

Adapun didahulukannya al-'Aziz atas al-Hakim: jika kata al-Hakim diambil dari makna "al-hukm" (keputusan dan perintah), maka apa yang beliau sebutkan mengenai maknanya adalah benar. Namun jika diambil dari makna "al-hikmah" (kesempurnaan

ilmu dan kehendak yang mencakup keselarasan penciptaan-Nya dan berjalannya segala sesuatu dalam sebaik-baik dan sesempurna-sempurna keadaan serta penempatan segala sesuatu pada tempatnya), dan inilah yang tampak dari nama ini, maka alasan pendahuluannya adalah bahwa al-'Izzah adalah kesempurnaan kekuasaan, sedangkan al-hikmah adalah kesempurnaan ilmu. Dia Subhanahu, dari setiap sifat kesempurnaan, disifati dengan yang paling sempurna, paling agung, dan paling tinggi tingkatannya. Maka sifat kekuasaan didahulukan karena objeknya lebih dekat kepada pengamatan makhluk, yaitu perbuatan-perbuatan-Nya Ta'ala dan tanda-tanda-Nya. Adapun hikmah, maka objeknya umumnya berada dalam ranah perenungan, pemikiran, dan pengambilan pelajaran, sehingga ia berada setelah objek kekuasaan.

Alasan kedua: bahwa perenungan terhadap hikmah dilakukan setelah perenungan terhadap perbuatan dan pengetahuan tentangnya, sehingga berpindah darinya kepada perenungan terhadap hikmah dan makna-makna yang terkandung di dalamnya.

Alasan ketiga: bahwa hikmah adalah tujuan dari perbuatan, sehingga ia berada setelah perbuatan sebagaimana tujuan berada setelah sarannya. Kekuasaan berkaitan dengan perwujudan sesuatu, sedangkan hikmah berkaitan dengan tujuannya. Maka sarana didahulukan atas tujuan karena ia lebih awal dalam susunan lahiriah.

Adapun firman Allah Ta'ala: **"Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dan mencintai orang-orang yang mensucikan diri."** (QS. Al-Baqarah: 222), maka ada makna lain selain yang disebutkan, yaitu bahwa bersuci ada dua macam: bersuci dengan

air dari hadats dan najis, dan bersuci dengan taubat dari kesyirikan dan kemaksiatan. Bersuci yang kedua ini merupakan pokok bagi bersuci dengan air, dan bersuci dengan air tidak bermanfaat tanpanya, bahkan ia merupakan pelengkap dan penyempurnanya. Maka bersuci dengan taubat lebih layak untuk didahulukan, karena seseorang ketika pertama kali masuk Islam, ia telah bersuci dengan taubat dari kesyirikan, kemudian baru bersuci dengan air dari hadats.

Adapun firman-Nya: **"Setiap orang yang sangat pembohong lagi banyak berbuat dosa."** (QS. Al-Jatsiyah: 7), maka al-ifk adalah kebohongan yang ada dalam ucapan, sedangkan al-itsm adalah kefasikan yang ada dalam perbuatan. Kebohongan mengajak kepada kefasikan, sebagaimana disebutkan dalam hadits shahih: *"Sesungguhnya kebohongan mengajak kepada kefasikan, dan kefasikan mengajak kepada neraka."* (HR. Bukhari dan Muslim). Maka apa yang beliau katakan adalah benar.

Makna kedua mengenai firman-Nya "setiap orang yang melampaui batas lagi banyak berbuat dosa": bahwa pelampauan batas adalah melewati batas yang telah ditetapkan bagi hamba, dan itu adalah kezaliman dalam ukuran dan sifat. Adapun al-itsm adalah sesuatu yang jenisnya diharamkan. Barangsiapa terbiasa melanggar batas-batas, ia akan merembet kepada jenis yang lain, yaitu al-itsm.

Makna ketiga: bahwa al-mu'tadi adalah orang yang zalim kepada hamba-hamba Allah dengan perbuatan sewenang-wenang terhadap mereka, sedangkan al-atsim adalah orang yang zalim kepada dirinya sendiri dengan kefasikan. Maka mendahulukannya atas al-atsim di sini lebih tepat, karena konteksnya adalah mencela dan melarang untuk ditaati. Barangsiapa melampaui batas

terhadap para hamba dan berbuat zalim kepada mereka, maka ia lebih layak untuk itu.

Makna keempat: bahwa ia didahulukan atas al-atsim agar berdekatan dengan kalimat sebelumnya, yaitu sifat "pencegah kebaikan". Ia disifati bahwa tidak ada kebaikan dalam dirinya bagi manusia, dan di samping itu ia pun melampaui batas terhadap mereka. Ia berada setelah al-manna' (pencegah kebaikan) karena ia pertama-tama mencegah kebaikannya, kemudian baru melampaui batas terhadap mereka. Karena itulah manusia memuji orang yang memberikan kebaikan kepada mereka dan menahan keburukan dari mereka — inilah hakikat tasawuf yang sesungguhnya — sedangkan orang ini tidak memberikan kebaikan maupun menahan keburukan.

Mendahulukan hammaz atas masysya' bi-namim

Adapun mendahulukan hammaz atas masysya' bi-namim, maka ada alasan lain selain yang disebutkan, yaitu bahwa celaan hammaz hanyalah menimpa orang yang dicela, merendahnya, dan menampakkan keburukan keadaannya. Ia terbatas pada orang yang dicela dan tidak merembet kepada orang lain. Sedangkan berjalan dengan namimah (mengadu domba) dampaknya merembet kepada orang yang disampaikan kepadanya. Jadi namimah adalah keburukan yang meluas, sedangkan celaan hanya keburukan yang terbatas pada orang yang dicela ketika ia mengetahuinya. Ini adalah perpindahan dari keburukan yang terbatas kepada keburukan yang meluas dan menyebar.

Mendahulukan pejalan kaki atas pengendara

Adapun mendahulukan pejalan kaki atas pengendara, maka ada faedah yang agung di dalamnya, yaitu bahwa Allah Ta'ala mensyaratkan kemampuan dalam haji, dan perjalanan kepadanya mutlak diperlukan bagi kebanyakan orang. Maka disebutkan dua jenis jamaah haji untuk memotong anggapan orang yang mengira bahwa haji hanya wajib bagi yang berkendara. Para pejalan kaki didahulukan untuk menekankan dan menegaskan makna ini.

Sebagian orang berpendapat bahwa mereka didahulukan untuk menghibur mereka, karena para pengendara sering meremehkan dan mencela mereka dengan mengatakan bahwa Allah tidak mewajibkan haji atas mereka dan tidak menerimanya dari mereka, sehingga mereka pun mengira haji tidak bermanfaat bagi mereka. Maka haji para pejalan kaki didahulukan sebagai bentuk penghiburan dan kasih sayang kepada mereka.

Mendahulukan membasuh wajah

Adapun didahulukannya membasuh wajah, kemudian tangan, kemudian mengusap kepala, kemudian kaki dalam wudhu, maka bagi mereka yang berpendapat bahwa urutan ini wajib — yaitu Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal radhiyallahu 'anhuma serta yang sependapat dengan keduanya — ayat ini menghendaki pendahuluan secara wajib karena beberapa indikasi:

Pertama: Allah menyisipkan anggota yang diusap di antara anggota-anggota yang dibasuh, dan memisahkan yang sejenis dari yang sejenis. Seandainya yang dimaksud hanya penggabungan mutlak, niscaya lebih tepat apabila anggota-anggota yang dibasuh

disebutkan berurutan dalam susunan kalimat, dan anggota yang diusap disebutkan setelahnya. Maka ketika beralih dari itu, hal itu menunjukkan wajibnya urutan sebagaimana yang Allah sebutkan.

Kedua: perbuatan-perbuatan ini adalah bagian-bagian dari satu perbuatan yang diperintahkan, yaitu wudhu. Maka waw 'athaf masuk di antara bagian-bagiannya satu sama lain. Suatu perbuatan yang tunggal terwujud dari keterkaitan bagian-bagiannya satu sama lain, sehingga waw masuk di antara bagian-bagian itu untuk mengikat, dan hal ini menghasilkan urutan, karena keterikatan itulah yang disebutkan dalam ayat. Berbeda dengan waw yang menghubungkan perbuatan-perbuatan yang tidak saling berkaitan seperti: **"Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat."** (QS. Al-Baqarah: 43), hal itu tidak berarti waw juga tidak menghasilkan urutan di antara bagian-bagian suatu perbuatan yang saling berkaitan. Renungkanlah poin ini dan kehalusannya. Ini adalah salah satu dari tiga pendapat mengenai apakah waw menghasilkan urutan atau tidak, dan kebanyakan ulama ushul tidak mengetahuinya dan tidak menukilnya. Ini adalah pendapat Ibnu Abi Musa dari kalangan murid-murid Imam Ahmad, dan boleh jadi ia adalah pendapat yang paling kuat.

Ketiga: bahwa Allah Ta'ala khusus memulai dengan wajah di antara seluruh anggota wudhu, maka hal itu wajib diperhatikan dan tidak boleh diabaikan atau ditelantarkan, sehingga apa yang Allah pertimbangkan dilalaikan dan apa yang Allah dahulukan diakhirkan.

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pun mengisyaratkan bahwa apa yang Allah dahulukan seharusnya didahulukan dan tidak boleh diakhirkan, melainkan harus didahulukan apa yang Allah dahulukan dan diakhirkan apa yang Allah akhirkan. Ketika

beliau berthawaf antara Shafa dan Marwa, beliau memulai dari Shafa dan bersabda: *"Kita memulai dengan apa yang Allah Ta'ala mulai dengannya."* (HR. Tirmidzi dan Malik, sedangkan Muslim meriwayatkan yang serupa. Dalam riwayat Nasa'i: *"Mulailah dengan apa yang Allah mulai dengannya"* — shahih dalam bentuk perintah).

Renungkanlah bagaimana beliau memulai dari Shafa dengan alasan bahwa Allah Ta'ala memulai dengannya, sehingga tidak layak untuk diakhirkan. Demikian pula halnya yang dikatakan oleh mereka yang mewajibkan urutan dalam wudhu: kita memulai dengan apa yang Allah mulai, dan tidak boleh mengakhirkan apa yang Allah dahulukan, serta wajib memulai dengan apa yang Allah mulai dengannya.

Inilah pendapat yang benar, berdasarkan konsistensi Penjelasan dari Allah Ta'ala — Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam — dalam melaksanakan wudhu secara berurutan. Seluruh orang yang meriwayatkan cara wudhu beliau sepakat bahwa beliau selalu melakukannya secara berurutan, dan tidak pernah seorang pun meriwayatkan bahwa beliau pernah meninggalkan urutan sekali pun. Seandainya wudhu yang terbalik urutannya itu disyariatkan, niscaya beliau akan melakukannya setidaknya sekali dalam hidupnya untuk menjelaskan kebolehananya kepada umatnya. Alhamdulillah, ini sudah cukup jelas.

Mendahulukan para nabi atas para shiddiqin

Adapun didahulukannya para nabi atas para shiddiqin, maka hal itu karena alasan yang beliau sebutkan dan juga karena shiddiq adalah pengikut nabi. Ia hanya berhak menyandang nama shiddiq

karena kesempurnaan pembenarannya kepada nabi, sehingga ia adalah pengikut semata.

Renungkanlah pula didahulukannya para shiddiqin atas para syuhada karena keutamaan para shiddiqin atas mereka, dan didahulukannya para syuhada atas orang-orang shalih karena keutamaan mereka atas orang-orang shalih.

Mendahulukan pendengaran atas penglihatan

Pendengaran selalu didahulukan atas penglihatan di mana pun ia berada dalam al-Qur'an al-Karim, baik dalam bentuk mashdar, fi'il, maupun isim. Yang pertama seperti firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya."** (QS. Al-Isra': 36). Yang kedua seperti firman-Nya: **"Sesungguhnya Aku bersama kamu berdua, Aku mendengar dan melihat."** (QS. Thaha: 46). Yang ketiga seperti firman-Nya: **"Maha Mendengar lagi Maha Melihat"** (QS. Al-Insan: 2), **"Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat"** (QS. Al-Isra': 1), dan **"Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat."** (QS. An-Nisa': 58).

Hal ini dijadikan hujah oleh mereka yang berpendapat bahwa pendengaran lebih mulia dari penglihatan, dan ini adalah pendapat mayoritas ulama. Inilah yang disebutkan oleh para pengikut Imam Syafi'i. Mereka dan yang lainnya meriwayatkan dari para pengikut Imam Abu Hanifah bahwa mereka berpendapat penglihatan lebih utama, dan mereka pun berdebat dalam hal ini dengan mengemukakan argumen dari kedua pihak. Saya tidak mengetahui hukum apa yang bergantung pada persoalan ini sehingga ia disebutkan dalam kitab-kitab fikih. Demikian pula perselisihan di

antara para mutakallimin dan mufassirin. Abu al-Ma'ali menukilkan dari Ibnu Qutaibah bahwa ia mengutamakan penglihatan, dan ia pun membantahnya.

Para pengutama pendengaran berargumen bahwa Allah mendahulukannya dalam al-Qur'an di mana pun ia berada. Juga bahwa dengan pendengaran diperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Karena kebahagiaan seluruhnya ada dalam ketaatan kepada para rasul dan keimanan kepada apa yang mereka bawa, dan hal ini hanya dapat diraih melalui pendengaran. Karena itulah, dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan lainnya dari hadits Al-Aswad bin Sari', tentang tiga orang yang masing-masing mengajukan argumennya kepada Allah pada hari kiamat, disebutkan di antaranya seorang yang tuli yang berkata: "Ya Rabb, Islam telah datang sementara aku tidak dapat mendengar apa pun." — hadits ini shahih.

Mereka juga berargumen bahwa ilmu-ilmu yang diperoleh melalui pendengaran jauh berlipat ganda dibandingkan ilmu-ilmu yang diperoleh melalui penglihatan. Penglihatan hanya dapat menangkap sebagian dari hal-hal yang ada yang dapat disaksikan secara langsung dan dekat. Sedangkan pendengaran dapat menangkap hal-hal yang ada maupun yang tidak ada, yang hadir maupun yang gaib, yang dekat maupun yang jauh, yang wajib, yang mungkin, maupun yang mustahil. Maka daya tangkap penglihatan tidak sebanding dengan daya tangkap pendengaran.

Mereka juga berargumen bahwa hilangnya pendengaran menyebabkan kerusakan pada hati dan lisan. Karena itulah orang yang tuli sejak lahir pada umumnya tidak dapat berbicara. Adapun hilangnya penglihatan, terkadang justru membantu menguatkan ketajaman mata batin dan kecerdasan, karena cahaya penglihatan

lahir terpantul ke dalam batin sehingga memperkuat dan memperbesarnya. Karena itulah banyak atau bahkan kebanyakan orang buta memiliki kecerdasan yang tajam dan ketajaman intuisi batin yang sulit ditemukan pada orang yang dapat melihat. Tidak diragukan bahwa perjalanan penglihatan ke berbagai arah dan penjurur serta bersentuhan langsung dengan beragam hal yang terlihat menyebabkan hati menjadi terpecah dan tersita perhatiannya. Karena itulah malam hari lebih menyatukan hati dan kesendirian lebih membantu dalam menemukan inspirasi.

Mereka berkata: maka kekurangan orang yang tidak memiliki pendengaran tidaklah sama dengan kekurangan orang yang tidak memiliki penglihatan. Karena itulah banyak di antara para ulama, kaum terpelajar, dan para imam Islam yang buta, namun tidak dikenal satu pun di antara mereka yang tuli. Bahkan di kalangan sahabat Nabi pun tidak dikenal seorang pun yang tuli.

Demikianlah dan sejenisnya adalah argumen mereka tentang keutamaan penglihatan. Lawan-lawan mereka berkata: ada dua hal yang memisahkan pendapat kita. Pertama, bahwa objek tertinggi penglihatan adalah memandang wajah Allah Ta'ala di akhirat, dan itu adalah kenikmatan paling utama bagi penduduk surga dan yang paling mereka cintai. Tidak ada yang lebih sempurna dari Yang dipandang Subhanahu, maka tidak ada indera pada diri hamba yang lebih sempurna dari indera yang dengannya ia memandangnya. Kedua, bahwa kenikmatan dan anugerah tersebut hanya dapat diraih melalui perantaraan pendengaran, sehingga pendengaran bagaikan sarana untuk mencapai tujuan agung tersebut. Maka mengutamakan atas penglihatan adalah seperti keutamaan tujuan atas sarana-sarannya.

Adapun apa yang kalian sebutkan tentang luasnya jangkauan pendengaran dan keumumannya, maka hal itu diimbangi oleh banyaknya pengkhianatan dan terjadinya kekeliruan di dalamnya. Karena yang benar dari apa yang ditangkap oleh pendengaran, dibandingkan dengan banyaknya hal yang didengar, hanyalah sedikit dari yang banyak. Sebaliknya, banyaknya jangkauan pendengaran diimbangi oleh keakuratan jangkauan penglihatan dan tiadanya pengkhianatan di dalamnya, serta bahwa apa yang dilihat dan disaksikan secara langsung tidak mengandung kebohongan sebagaimana yang terjadi pada apa yang didengar. Maka ketika dua posisi ini saling berhadapan, yang tersisa adalah keunggulan berdasarkan apa yang telah kami sebutkan.

Syekh al-Islam Taqiyuddin Ibnu Taimiyah — semoga Allah mensucikan ruhnya dan menerangi pusaranya — berkata: "Kesimpulan pembicaraan ini adalah bahwa persepsi pendengaran lebih umum dan lebih menyeluruh, sedangkan persepsi penglihatan lebih sempurna dan lebih tuntas. Yang pertama memiliki keumuman dan keluasan, sedangkan yang kedua memiliki kesempurnaan dan ketuntasan. Masing-masing lebih unggul dari yang lain dalam hal yang menjadi keistimewaannya." Demikianlah perkataan beliau.

Telah diriwayatkan dalam hadits yang masyhur bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda kepada Abu Bakar dan Umar: *"Keduanya ini adalah pendengaran dan penglihatan."* Hadits ini sahih menurut pendapat yang lebih kuat, dan hadits ini mengandung empat kemungkinan makna:

Pertama, yang dimaksud adalah bahwa keduanya berkedudukan bagiku seperti pendengaran dan penglihatan.

Kedua, yang dimaksud adalah bahwa keduanya dalam agama Islam berkedudukan seperti pendengaran dan penglihatan pada diri manusia. Dalam hal ini, Rasulullah shallallahu alaihi wasallam berkedudukan seperti hati dan ruh, sedangkan keduanya berkedudukan seperti pendengaran dan penglihatan bagi agama. Makna ini pun mengandung dua kemungkinan: pertama, pembagian – sehingga yang satu berkedudukan seperti pendengaran dan yang lain seperti penglihatan; kedua, kebersamaan – sehingga kedudukan seperti kedua indera itu berlaku bagi masing-masing dari keduanya, yakni setiap orang dari mereka berkedudukan seperti pendengaran sekaligus penglihatan.

Atas dasar kemungkinan pembagian dan pemisahan inilah para ulama membahas: siapakah yang merupakan pendengaran dan siapakah yang merupakan penglihatan? Mereka membangun pembahasan itu di atas pertanyaan: sifat manakah yang lebih utama? Sifat itulah yang menjadi sifat ash-Shiddiq. Dan yang benar adalah bahwa sifat penglihatan adalah milik ash-Shiddiq (Abu Bakar radhiyallahu anhu), sedangkan sifat pendengaran adalah milik al-Faruq (Umar radhiyallahu anhu). Hal ini tampak jelas dari kenyataan bahwa Umar adalah seorang muhaddats – sebagaimana sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam: *"Sesungguhnya di antara umat-umat sebelum kalian terdapat orang-orang yang mendapat ilham. Jika ada seseorang seperti itu di umat ini, maka dialah Umar."* Diriwayatkan oleh Muslim.

Adapun "tahadduts" yang disebutkan dalam hadits itu adalah sesuatu yang diilhamkan ke dalam hati berupa kebenaran dan kebenaran hakiki, dan ini jalurnya adalah pendengaran batin – ibarat bisikan dan pemberitahuan langsung ke telinga.

Sedangkan ash-Shiddiq adalah orang yang telah menyempurnakan maqam shiddiqiyyah berkat kesempurnaan bashirahnya, hingga seolah-olah ia menyaksikan secara langsung dengan penglihatannya apa yang diberitakan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wasallam, sebagaimana hal itu dirasakan langsung oleh hatinya. Tidak ada lagi antara dirinya dan pencapaian penglihatan kecuali tabir kegaiban. Ia seolah-olah memandang apa yang diberitakan mengenai hal gaib dari balik tirai-tirainya. Inilah buah dari kesempurnaan bashirah, dan inilah karunia hamba yang paling utama serta kemuliaan tertinggi yang dianugerahkan kepadanya. Tidak ada derajat setelah kenabian kecuali derajat ini. Karena itulah Allah subhanahu wataala menyebutkannya tepat setelah derajat kenabian, dalam firman-Nya:

"Dan barangsiapa menaati Allah dan Rasul, maka mereka itu akan bersama orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, para shiddiqin, para syuhada, dan orang-orang saleh." (An-Nisa: 69)

Inilah yang menjadikan ash-Shiddiq lebih unggul – bukan karena banyaknya puasa atau banyaknya shalat. Orang yang memiliki sifat ini berjalan dengan tenang namun tiba lebih dahulu. Sungguh lelah orang yang perjalanannya tidak menempuh jalan ini dan semangatnya tidak terarah kepada ilmu ini, sementara orang yang bersemangat kepadanya telah mendahuluinya – meski ia harus merangkak dan merambat.

Jangan anggap panjang bagian ini, karena ia lebih penting dari tujuan utama pembicaraan. Maka hendaknya ia dikaji ulang.

Adapun tentang didahulukannya pendengaran atas penglihatan, ada dua sebab:

Sebab pertama: Konteks kalimat menghendakinya, karena penyebutan kedua sifat itu dalam suatu susunan kalimat mengandung ancaman dan peringatan, sebagaimana kebiasaan Al-Qur'an dalam menakut-nakuti dan memperingatkan para mukhatab dengan menyebutkan sifat-sifat Allah yang menuntut kewaspadaan dan kelurusan. Seperti firman-Nya:

"Jika kalian tergelincir setelah datangnya keterangan-keterangan yang jelas kepada kalian, maka ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana." (Al-Baqarah: 209)

Dan firman-Nya:

"Barangsiapa menghendaki pahala dunia, maka di sisi Allah ada pahala dunia dan akhirat, dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (An-Nisa: 134)

Al-Qur'an al-Karim penuh dengan pola seperti ini. Atas dasar ini, tersimpan dalam kandungan ayat itu makna: "Aku mendengar apa yang mereka tolak dari ajaranmu dan apa yang mereka hadapkan terhadap risalah-Ku, dan Aku melihat apa yang mereka perbuat."

Tidak diragukan bahwa para mukhatab dengan risalah, dalam hal penerimaan dan ketaatan, terbagi menjadi dua golongan: pertama, mereka yang menyambutnya dengan berkata, "Engkau benar," lalu mengamalkan konsekuensinya; kedua, mereka yang menyambutnya dengan pendustaan lalu mengamalkan kebalikannya. Dengan demikian, kedudukan sesuatu yang didengar dari mereka lebih dahulu dari kedudukan penglihatan,

maka sifat yang berkaitan dengannya didahulukan atas sifat yang berkaitan dengan yang terlihat.

Renungkanlah makna ini pada firman Allah kepada Nabi Musa alaihissalam:

"Sesungguhnya Aku bersama kamu berdua; Aku mendengar dan melihat." (Thaha: 46)

Allah mendengar jawaban apa yang mereka (Firaun dan para pengikutnya) sampaikan, dan melihat apa yang mereka perbuat. Ini tidak berlaku umum untuk semua tempat, melainkan khusus bagi konteks yang demikian keadaannya.

Sebab kedua: Akal manusia yang lemah lebih mudah mengingkari adanya pendengaran terhadap ucapan dengan jarak yang sangat jauh antara yang mendengar dan yang didengar, dibandingkan mengingkari penglihatan dengan jarak yang jauh. Dalam Shahih Bukhari dan Muslim, dari Ibnu Mas'ud radhiyallahu anhu, ia berkata: *"Berkumpullah tiga orang di dekat Ka'bah: dua orang Tsaqafi dan satu orang Qurasyi, atau dua orang Qurasyi dan satu orang Tsaqafi. Salah seorang berkata: 'Apakah kalian kira Allah mendengar apa yang kita bicarakan?' Yang lain menjawab: 'Dia mendengar jika kita bersuara keras, dan tidak mendengar jika kita berbisik.' Yang ketiga berkata: 'Jika Dia mendengar ketika kita bersuara keras, maka Dia pasti mendengar ketika kita berbisik.'"* Diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, dan at-Tirmidzi.

Mereka tidak bertanya: "Apakah kalian kira Allah melihat kita?" Ini menunjukkan bahwa mendahulukan pendengaran lebih penting dan kebutuhan untuk mengetahuinya lebih mendesak.

Sebab ketiga: Gerak lisan dalam berbicara adalah gerak anggota tubuh yang paling besar pengaruhnya dalam kebaikan dan keburukan, dalam kebaikan dan kerusakan. Bahkan sebagian besar perbuatan yang terjadi di dunia ini bermula dari gerak lisan. Karena itulah mendahulukan sifat yang berkaitan dengannya lebih penting dan lebih utama.

Dengan ini pula dapat dipahami alasan didahulukannya sifat mendengar atas sifat mengetahui, dan didahulukannya langit atas bumi.

Tentang didahulukannya langit atas bumi: Langit dan bumi pada umumnya disebutkan dalam konteks ayat-ayat tentang Tuhan yang menunjukkan keesaan dan ketuhanan-Nya. Sudah maklum bahwa tanda-tanda kebesaran Allah di langit lebih agung dibanding di bumi, karena keluasan dan kebesaran langit, serta apa yang ada padanya berupa bintang-bintang, matahari, bulan, gugusan bintang, ketinggian, serta kemandiriannya tanpa tiang yang menopang atau penggantung yang mengangkatnya, dan berbagai keajaiban lainnya. Segala yang ada di bumi ibarat setetes air dibanding luasnya langit. Karena itulah Allah subhanahu wataala memerintahkan agar orang yang merenungkannya memandangnya berulang-ulang dan memerhatikan keseimbangan, keteraturan, serta kebebasannya dari cacat dan retak. Tanda kebesaran-Nya di langit lebih agung dibanding di bumi. Dan pada setiap sesuatu terdapat tanda kebesaran-Nya — Maha Suci Dia dan segala puji bagi-Nya.

Adapun didahulukannya bumi atas langit dalam firman-Nya:

"Dan tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu sesuatu pun seberat zarrah di bumi maupun di langit." (Yunus: 61)

dan diakhirkannya bumi dalam surah Saba' — renungkanlah bagaimana urutan ini terjadi dalam surah Saba' dalam konteks ucapan orang-orang kafir:

"Hari Kiamat itu tidak akan datang kepada kami. Katakanlah: 'Tidak! Demi Tuhanku, sungguh ia pasti datang kepada kalian — Dialah Yang Mengetahui yang gaib, tidak luput dari pengetahuan-Nya sebesar zarrah pun di langit maupun di bumi.'" (Saba': 3)

Bagaimana di sini langit didahulukan, karena Hari Kiamat datang dari arahnya — ia adalah sesuatu yang gaib di langit dan dari sana bermula serta bersumber. Karena itulah pingsan (sa'i'iq) para penghuni langit disebutkan sebelum para penghuni bumi, dalam firman-Nya:

"Dan ditiuplah sangkakala, maka matilah semua yang di langit dan di bumi." (Az-Zumar: 68)

Adapun didahulukannya bumi atas langit dalam surah Yunus, itu karena konteksnya adalah ancaman dan peringatan bagi manusia serta pemberitahuan kepada mereka bahwa Allah subhanahu wataala mengetahui seluruh amal perbuatan mereka — yang kecil maupun yang besar — dan tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari-Nya. Konteks ini menghendaki disebutkannya tempat tinggal mereka, yaitu bumi, sebelum langit. Maha Berkah Dzat yang menyimpan dalam kalam-Nya berbagai hikmah, rahasia, dan ilmu yang menjadi bukti bahwa ia adalah firman Allah Taala, dan bahwa tidak mungkin ada makhluk yang bisa menghasilkan hikmah seperti ini selamanya.

Tentang didahulukannya harta atas anak: Urutan ini tidak berlaku mutlak dalam Al-Qur'an al-Karim. Harta memang didahulukan dalam beberapa tempat, seperti firman-Nya:

"Dan harta benda kalian dan anak-anak kalian bukanlah yang mendekatkan kalian kepada Kami." (Saba': 37)

Dan firman-Nya:

"Sesungguhnya harta kalian dan anak-anak kalian adalah fitnah." (At-Taghabun: 15)

Dan firman-Nya:

"Janganlah harta kalian dan anak-anak kalian melalaikan kalian dari mengingat Allah." (Al-Munafiqun: 9)

Namun ada pula anak-anak yang didahulukan, seperti dalam firman-Nya:

"Katakanlah: Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluarga kalian, dan harta yang kalian usahakan..." (At-Taubah: 24)

Dan firman-Nya:

"Dijadikan indah bagi manusia kecintaan terhadap hal-hal yang diinginkan, berupa perempuan, anak-anak, harta yang banyak berupa emas dan perak..." (Ali Imran: 14)

Adapun didahulukannya harta dalam tiga tempat pertama, itu karena ketiganya mencakup satu makna yang sama, yaitu peringatan agar tidak disibukkan oleh harta dan tamak dalam mengumpulkannya hingga melalaikan bagian seseorang dari Allah

dan akhirat. Di satu tempat disebutkan larangan untuk lalai oleh keduanya, di tempat lain diberitakan bahwa keduanya adalah fitnah, dan di tempat lainnya lagi diberitakan bahwa yang mendekatkan hamba kepada Allah adalah iman dan amal saleh — bukan harta maupun anak. Dalam larangan itu terkandung pula larangan menyibukkan diri dengan keduanya dari hal yang mendekatkan kepada-Nya. Sudah maklum bahwa kesibukan manusia dengan harta dan kelalaian olehnya lebih besar dibanding kesibukan mereka dengan anak-anak. Inilah kenyataan yang terjadi, hingga seseorang bisa tenggelam dalam urusan hartanya hingga melalaikan kepentingan anaknya, bergaul dengannya, dan kedekatan dengannya.

Adapun didahulukannya anak atas harta dalam dua ayat tersebut, ada hikmah yang sangat jelas: surah Bara'ah (At-Taubah) mengandung ancaman bagi orang yang menjadikan hal-hal yang disebutkan di dalamnya lebih dicintai daripada berjihad di jalan Allah. Sudah maklum bahwa bayangan seorang mujahid tentang perpisahan dari keluarga, anak-anak, bapak-bapak, saudara-saudara, dan kaum kerabatnya lebih menghalanginya untuk berangkat dibandingkan perpisahan dengan hartanya. Apalagi jika ia membayangkan bahwa ia akan gugur dan berpisah dengan mereka selamanya — jiwanya akan semakin menolak. Pada saat seperti itu, bayangan perpisahan dari harta hampir tidak terlintas, karena ia tenggelam dalam bayangan berpisah dari orang-orang yang dicintai. Maka mendahulukan jenis ini lebih tepat dari mendahulukan harta.

Renungkanlah urutan yang menakjubkan ini dalam hal apa yang didahulukan dan apa yang diakhirkan — ia akan memperlihatkan kepadamu keagungan dan keluhuran kalam ini.

Dimulai pertama-tama dengan menyebut para leluhur sang hamba, yaitu bapak-bapaknya yang lebih dahulu secara kodrat, kehormatan, dan kedudukan. Kebanggaan suatu kaum adalah kepada leluhur mereka, dan pembelaan mereka terhadap leluhur melebihi pembelaan mereka terhadap diri sendiri, harta, bahkan anak-anak mereka. Karena itulah pembelaan terhadap leluhur dan perjuangan untuk mereka membuat mereka rela menerima kematian dan penawanan keturunan, demi tidak menyaksikan leluhur mereka divonis kafir dan hina, dan demi tidak berpaling dari agama leluhur — karena itu berarti merendahkan mereka.

Kemudian disebutkan keturunan, yaitu anak-anak, karena mereka mengikuti leluhur dalam derajat dan merupakan kerabat yang paling dekat dan paling terikat di hati dibanding saudara dan kaum kerabat.

Kemudian disebutkan saudara-saudara, yang merupakan kalalah dan pinggiran nasab.

Jadi: leluhur disebut pertama, keturunan kedua, dan sesama nasab ketiga. Lalu istri-istri disebutkan keempat, karena istri adalah orang asing bagi seseorang dan bisa diganti dengan yang lain — ia diinginkan untuk pemenuhan kebutuhan. Adapun para kerabat dari bapak, anak, dan saudara tidak ada penggantinya dan dibutuhkan untuk pembelaan dan perlindungan — ini lebih didahulukan dari sekadar kebutuhan.

Kemudian disebutkan kerabat jauh kelima, yaitu kaum kerabat dan anak-anak paman, karena mereka umumnya adalah kerabat sepupu yang meski ada hubungan kekerabatan, namun lebih jauh — maka lebih layak diakhirkan.

Kemudian beralih ke harta setelah para kerabat, keenam, dengan disifati sebagai "yang diusahakan" — karena hati lebih cenderung dan lebih mencintai harta yang dihasilkan dengan jerih payah sendiri, dan lebih mengenalnya, karena ada kelelahan dan kesulitan yang dirasakan dalam memperolehnya. Berbeda dengan harta yang datang tanpa usaha seperti warisan, hibah, atau wasiat — penjagaan dan perhatian terhadap harta yang pertama lebih besar dibanding yang kedua. Kenyataan membuktikan hal ini.

Kemudian disebutkan perdagangan ketujuh, karena kecintaan seseorang kepada harta lebih besar dari kecintaannya kepada perdagangan yang digunakan untuk memperolehnya. Perdagangan baginya adalah sarana untuk mendapatkan harta yang diusahakan, maka harta didahulukan atas perdagangan — mendahulukan tujuan atas sarana. Perdagangan pun disifati sebagai sesuatu yang dikhawatirkan kemundurannya, yang menunjukkan betapa tinggi nilainya hingga kemundurannya pun menjadi hal yang ditakutkan.

Kemudian disebutkan tempat tinggal kedelapan — di urutan terakhir — karena keterikatan hati kepadanya lebih lemah dibanding keterikatan kepada semua hal sebelumnya. Tempat tinggal bisa saling menyerupai, dan tempat tinggal yang baru bisa menggantikan yang lama dari segala segi, bahkan bisa lebih baik. Maka ada penggantinya. Adapun bapak-bapak, anak-anak, kerabat, dan kaum keluarga — tidak ada gantinya. Hati memang merindukan kampung halaman yang pertama, namun kerinduannya kepada bapak-bapak, anak-anak, dan istri-istri lebih besar. Maka kecintaan kepada tempat tinggal ada di urutan terakhir — inilah kenyataan yang terjadi, kecuali ada hal lain yang menjadi pertimbangan untuk lebih memilih yang jauh atas yang

dekat. Itu bersifat parsial, bukan universal, sehingga tidak bertentangan. Dalam kondisi normal tanpa hal lain yang mempengaruhi, inilah urutan yang sesuai dan yang terjadi.

Adapun ayat dalam surah Ali Imran, karena ia berada dalam konteks pemberitahuan tentang apa yang dihiasi bagi manusia berupa syahwat yang mereka utamakan atas apa yang ada di sisi Allah — dan mereka pun merasa cukup dengannya — maka didahulukan apa yang paling kuat keterikatannya dengan syahwat dan paling membara nafsu kepadanya, yaitu perempuan. Fitnah mereka adalah fitnah dunia yang paling besar, dan merekalah belunggu yang menghalangi para hamba dari perjalanan mereka menuju Allah.

Kemudian disebutkan anak-anak laki-laki yang lahir dari mereka, karena manusia menginginkan perempuan untuk kelezatan dan keturunan — dan keduanya merupakan tujuan pada dirinya sendiri.

Kemudian disebutkan syahwat terhadap harta, karena ia dituju untuk selainnya — maka syahwat kepadanya adalah syahwat terhadap sarana. Didahulukan jenis harta yang paling mulia, yaitu emas, kemudian perak.

Kemudian disebutkan syahwat terhadap hewan yang tidak memiliki keintiman seperti perempuan dan anak-anak — maka syahwat kepadanya lebih lemah. Didahulukan jenis yang paling mulia dari hewan ini, yaitu kuda, karena kuda adalah benteng, pertahanan, kebanggaan, dan kehormatan suatu kaum — maka ia didahulukan atas ternak, yang terdiri dari unta, sapi, dan kambing.

Kemudian disebutkan ternak dan didahulukan atas pertanian, karena keindahan dan manfaat ternak lebih nyata dan lebih banyak — sebagaimana firman-Nya:

"Dan bagi kalian padanya ada keindahan ketika kalian membawanya pulang dan ketika kalian melepaskannya." (An-Nahl: 6)

Manfaat ternak pun lebih banyak dari pertanian, karena ia bisa dimanfaatkan untuk tunggangan, makanan, minuman, pakaian, perkakas, senjata, obat, dan berbagai manfaat lainnya. Pemilik ternak pun lebih mulia dan terhormat dibanding pemilik sawah. Inilah kenyataan yang terjadi. Pemilik pertanian tidak bisa lepas dari semacam kehinaan — karena itulah sebagian ulama salaf pernah melihat bajak dan berkata: "Tidaklah ini masuk ke dalam rumah suatu kaum kecuali kehinaan pun ikut masuk bersama mereka." Maka pertanian diletakkan di urutan terakhir — sesuai tempatnya.

Berkaitan dengan ini ada jenis urutan lain yang tidak disebutkan, yaitu **didahulukannya harta atas jiwa dalam jihad**. Ini berlaku di semua tempat dalam Al-Qur'an al-Karim kecuali satu tempat, yaitu firman-Nya:

"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan surga, karena mereka berperang di jalan Allah." (At-Taubah: 111)

Adapun di tempat-tempat lainnya, harta selalu didahulukan, seperti firman-Nya:

"Dan kalian berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa kalian." (At-Taubah: 41)

Dan firman-Nya:

"Dan mereka berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa mereka." (Al-Hujurat: 15)

Dan ini banyak terdapat dalam Al-Qur'an. Lalu apa hikmah didahulukannya harta atas jiwa? Dan apa hikmah diakhirkannya harta dalam satu tempat itu? Hal ini tidak disinggung oleh as-Suhaili — semoga Allah merahmatinya.

Jawabannya, pertama: ini adalah dalil atas wajibnya jihad dengan harta sebagaimana wajibnya jihad dengan jiwa. Jika musuh menyerang dan seseorang mampu secara fisik, maka wajib baginya berangkat dengan dirinya. Jika ia tidak mampu, wajib baginya membiayai dengan hartanya. Inilah salah satu dari dua riwayat dari Imam Ahmad, dan dalil-dalilnya lebih banyak dari yang bisa disebutkan di sini. Siapa yang merenungkan keadaan Nabi shallallahu alaihi wasallam dan sirahnya bersama para sahabat, serta perintah beliau kepada mereka untuk mengeluarkan harta dalam jihad, ia akan yakin tentang kebenaran pendapat ini.

Yang dimaksud di sini adalah didahulukannya harta dalam penyebutan, dan itu mengisyaratkan pengingkaran terhadap anggapan bahwa orang yang tidak mampu secara fisik namun mampu membiayai jihad dengan hartanya tidak memiliki kewajiban apa pun. Di mana pun jihad disebutkan, harta didahulukan — maka bagaimana bisa dikatakan bahwa jihad dengan harta tidak wajib? Bahkan jika dikatakan bahwa kewajiban jihad dengan harta lebih kuat dan lebih besar dari kewajiban jihad dengan jiwa, itu lebih benar daripada pendapat yang mengatakan

jihad dengan harta tidak wajib. Ini jelas. Maka hikmah didahulukannya harta dalam penyebutan pun tampak.

Hikmah kedua, andaikan pun tidak ada kewajiban: harta adalah sesuatu yang paling dicintai jiwa dan paling dirindukannya — jiwa rela mengorbankan dirinya untuk mendapatkan harta, menanggung berbagai risiko, dan menghadapi kematian demi mencarinya. Ini menunjukkan bahwa harta adalah yang paling dicintai dan dirindukan jiwa. Maka Allah Taala menganjurkan para pecinta-Nya yang berjihad di jalan-Nya untuk menginfakkan apa yang paling mereka cintai demi meraih ridha-Nya — karena tujuannya adalah agar Allah menjadi yang paling dicintai oleh mereka, dan tidak ada sesuatu pun di alam ini yang lebih mereka cintai daripada-Nya. Jika mereka telah menginfakkan apa yang mereka cintai demi kecintaan kepada-Nya, Dia pun memindahkan mereka ke derajat yang lebih sempurna, yaitu menginfakkan jiwa mereka kepada-Nya. Inilah puncak cinta.

Sesungguhnya tidak ada yang lebih dicintai manusia dari dirinya sendiri. Jika ia mencintai sesuatu, ia akan mengorbankan apa yang dicintainya berupa jiwa dan harta. Namun ketika sampai pada pengorbanan jiwa, ia biasanya pelit dengan dirinya dan lebih mengutamakan dirinya atas apa yang dicintainya — demikianlah watak hewani dan insani pada umumnya. Karena itulah seseorang membela harta dan keluarganya, namun ketika merasakan dirinya hampir kalah dan nyawanya terancam, ia pun lari dan meninggalkan mereka.

Allah tidak ridha dari para pecinta-Nya dengan hal seperti itu. Sebaliknya, Dia memerintahkan mereka untuk menginfakkan jiwa mereka kepada-Nya — setelah sebelumnya mereka telah menginfakkan apa-apa yang mereka cintai.

Selain itu, mengorbankan jiwa adalah tingkatan terakhir. Seorang hamba pertama-tama mengorbankan hartanya untuk melindungi jiwanya. Ketika hartanya habis, barulah ia mengorbankan jiwanya. Maka mendahulukan harta atas jiwa dalam jihad sesuai dengan kenyataan yang ada.

Adapun firman Allah **"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin jiwa dan harta mereka"** (At-Taubah: 111), mendahulukan jiwa di sini lebih utama karena jiwalah yang sesungguhnya menjadi objek pembelian, dialah yang menjadi sasaran akad, dialah komoditas yang diambil oleh Tuhannya dan yang Dia kehendaki untuk dimiliki-Nya. Allah menjadikan harga akad ini adalah ridha-Nya dan surga-Nya. Maka jiwalah yang menjadi tujuan utama akad pembelian, sedangkan harta mengikutinya. Jika pembeli telah memiliki jiwa, maka ia pun memiliki hartanya, sebab seorang hamba beserta semua yang dimilikinya adalah milik tuannya, tidak ada bagian bagi hamba di dalamnya. Maka ketika Pemilik sejati memiliki jiwa, ia pun memiliki harta dan semua yang berkaitan dengannya. Maka mendahulukan jiwa atas harta pada ayat ini sungguh tepat dan tidak ada yang lebih baik darinya.

Menelaah Pendapat As-Suhaili

Mari kita kembali kepada pendapat As-Suhaili. Apa yang ia kemukakan tentang mendahulukan al-Ghafur (Maha Pengampun) atas ar-Rahim (Maha Penyayang) adalah sangat bagus.

Adapun mendahulukan ar-Rahim atas al-Ghafur di satu tempat, yaitu awal Surah Saba' (34), mengandung makna lain yang akan tampak bagi siapa yang merenungkan rangkaian sifat-sifat-

Nya yang agung dan nama-nama-Nya yang indah di awal surah tersebut hingga firman-Nya: **"dan Dia-lah Yang Maha Penyayang lagi Maha Pengampun"** (Saba': 2).

Allah Subhanahu wa Ta'ala membuka surah ini dengan pujian kepada-Nya, yang merupakan pengetahuan paling umum dan ilmu paling luas. Pujian itu mencakup seluruh sifat kesempurnaan dan keagungan-Nya, sekaligus mengandung hikmah-Nya dalam semua perbuatan dan perintah-Nya. Dia-lah yang terpuji dalam segala keadaan dan atas segala yang Dia ciptakan serta tetapkan.

Kemudian Allah mengiringi pujian ini dengan kerajaan-Nya yang luas dan tak terbatas, maka Dia berfirman: **"Segala puji bagi Allah yang memiliki apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi"** (Saba': 1). Lalu Allah menegaskan bahwa pujian ini juga berlaku di akhirat dan tidak terputus selamanya, karena pujian itu Dia berhak terima karena Dzat-Nya sendiri dan kesempurnaan sifat-Nya. Apa yang berhak Dia terima karena Dzat-Nya adalah kekal selama Dzat-Nya kekal dan tidak akan pernah berakhir.

Allah memadukan antara kerajaan dan pujian sesuai dengan kebiasaan-Nya dalam kalam-Nya, karena perpaduan keduanya menghasilkan kesempurnaan yang melebihi kesempurnaan masing-masing secara tersendiri. Bagi-Nya ada kesempurnaan dari kerajaan-Nya, kesempurnaan dari pujian-Nya, dan kesempurnaan dari perpaduan keduanya. Sebab kerajaan tanpa pujian mengandung kekurangan, dan pujian tanpa kerajaan mengandung kelemahan, sedangkan pujian bersama kerajaan adalah puncak kesempurnaan. Demikian pula halnya dengan keagungan dan kasih sayang, pemberian maaf dan kuasa, kekayaan dan kemurahan. Allah menempatkan kerajaan di antara

dua kalimat pujian, sehingga kerajaan itu diapit oleh pujian sebelum dan sesudahnya.

Kemudian Allah mengiringi pujian dan kerajaan ini dengan nama al-Hakim (Maha Bijaksana) dan al-Khabir (Maha Mengetahui), yang menunjukkan kesempurnaan kehendak-Nya, bahwa kehendak-Nya tidak tertuju pada sesuatu melainkan karena hikmah yang mendalam; dan menunjukkan kesempurnaan ilmu-Nya, bahwa ilmu-Nya tidak hanya mencakup hal-hal yang tampak tetapi juga hal-hal yang tersembunyi yang tidak dapat dijangkau kecuali melalui pengetahuan-Nya.

Hubungan hikmah dengan kehendak adalah seperti hubungan khabirah (pengetahuan mendalam) dengan ilmu. Yang dikehendaki adalah yang tampak dan hikmah adalah batinnya; ilmu adalah yang tampak dan khabirah adalah batinnya. Kesempurnaan kehendak adalah ketika kehendak itu berlangsung dengan cara yang bijaksana, dan kesempurnaan ilmu adalah ketika ilmu itu menyingkap pengetahuan yang mendalam. Khabirah adalah batin ilmu dan kesempurnaannya; hikmah adalah batin kehendak dan kesempurnaannya.

Maka ayat itu mengandung penetapan pujian, kerajaan, hikmah, dan ilmu-Nya pada tingkat yang paling sempurna.

Kemudian Allah merinci ilmu-Nya tentang hal-hal yang tampak dan tersembunyi di alam atas dan bawah, lalu berfirman: **"Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar darinya, dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik ke dalamnya"** (Saba': 2).

Kemudian Allah menutup ayat dengan dua sifat yang menghendaki puncak kebaikan kepada makhluk-Nya, yaitu kasih

sayang dan ampunan. Dengan kasih sayang-Nya Dia mendatangkan kebaikan dan manfaat kepada mereka dengan cara yang paling sempurna; dengan ampunan-Nya Dia memaafkan kekeliruan mereka, menghibahkan dosa-dosa mereka, dan tidak menghukum mereka karenanya. Maka Dia berfirman: **"dan Dia-lah Yang Maha Penyayang lagi Maha Pengampun"** (Saba': 2).

Ayat ini mencakup luasnya ilmu-Nya, kasih sayang-Nya, hikmah-Nya, dan ampunan-Nya. Allah Subhanahu wa Ta'ala memadukan antara luasnya ilmu dan kasih sayang, sebagaimana Dia memadukan antara ilmu dan kesantunan. Contoh yang pertama adalah firman-Nya: **"Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu-Mu meliputi segala sesuatu"** (Al-Mu'min: 7). Contoh yang kedua adalah firman-Nya: **"dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun"** (An-Nisa': 12).

Tidak ada sesuatu yang dipadukan dengan sesuatu lain yang lebih indah daripada kesantunan dengan ilmu, dan kasih sayang dengan ilmu. Para malaikat pemikul Arsy ada empat: dua di antaranya mengucapkan *"Subhanakallahumma rabbana wa bihamdika, lakal hamdu 'ala hilmika ba'da 'ilmik"* (Mahasuci Engkau ya Allah Tuhan kami, dengan memuji-Mu, segala puji bagi-Mu atas kesantunan-Mu setelah ilmu-Mu); dan dua lainnya mengucapkan *"Subhanakallahumma rabbana wa bihamdika, lakal hamdu 'ala 'afwika ba'da qudratik"* (Mahasuci Engkau ya Allah Tuhan kami, dengan memuji-Mu, segala puji bagi-Mu atas maaf-Mu setelah kuasa-Mu). Maka perpaduan maaf dengan kuasa adalah seperti perpaduan kesantunan dan kasih sayang dengan ilmu, karena maaf itu baru indah ketika ada kuasa, demikian pula kesantunan dan kasih sayang baru indah ketika ada ilmu.

Allah mendahulukan ar-Rahim di tempat ini karena didahulukan oleh sifat-sifat sebelumnya, kemudian Allah menutup ayat dengan menyebut sifat al-Maghfirah (ampunan) karena ia mengandung penolakan keburukan, sedangkan yang sebelumnya mengandung pendatangan kebaikan. Karena menolak keburukan lebih didahulukan daripada mendatangkan kebaikan, maka nama al-Ghafur didahulukan atas ar-Rahim di mana pun keduanya bersanding. Namun di tempat ini ada pertimbangan yang menghendaki didahulukannya nama ar-Rahim karena konteks sebelumnya, maka ia didahulukan atas al-Ghafur.

Adapun firman Allah Ta'ala: **"Wahai Maryam, tunduklah kepada Tuhanmu, sujudlah, dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk"** (Ali Imran: 43), As-Suhaili telah jauh menyimpang dalam takwil yang dipaksanya tentang faedah urutan tersebut dan mengemukakan sesuatu yang tidak sesuai dengan ungkapan.

Ulama lain berpendapat bahwa sujud dalam agama mereka dahulu dilakukan sebelum rukuk, namun ini adalah pernyataan yang tanpa dasar ilmu. Yang tampak dalam ayat ini, dan Allah lebih mengetahui maksud kalam-Nya, adalah bahwa ayat ini mencakup ibadah secara umum kemudian secara khusus. Allah menyebut yang paling umum, lalu yang lebih khusus, lalu yang lebih khusus lagi. Allah menyebut al-qunut (ketaatan yang terus-menerus) pertama kali, yaitu ketaatan yang berkesinambungan yang mencakup berdiri, zikir, doa, dan berbagai bentuk ketaatan. Kemudian Allah menyebut yang lebih khusus darinya, yaitu sujud, yang disyariatkan secara tersendiri seperti sujud syukur dan sujud tilawah, dan juga disyariatkan dalam salat, sehingga ia lebih khusus dari sekadar al-qunut. Kemudian Allah menyebut rukuk

yang hanya disyariatkan dalam salat dan tidak dianjurkan untuk dilakukan secara terpisah, sehingga ia lebih khusus dari yang sebelumnya.

Maka faedah urutan ini adalah turun dari yang paling umum ke yang lebih khusus lalu ke yang lebih khusus lagi. Inilah dua metode yang dikenal dalam kalam: turun dari yang umum ke yang khusus, dan kebalikannya yaitu naik dari yang paling khusus ke yang lebih umum lalu ke yang lebih umum.

Contoh serupa adalah firman Allah: **"Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah, sujudlah, sembahlah Tuhanmu, dan berbuatlah kebaikan"** (Al-Hajj: 77). Di sini Allah menyebut empat hal: yang paling khusus adalah rukuk, kemudian sujud yang lebih umum, kemudian ibadah yang lebih umum dari sujud, kemudian berbuat kebaikan yang bersifat umum dan mencakup semuanya.

Yang semakin memperjelas hal ini adalah pembahasan tentang apa yang Allah firmankan setelah ayat ini: **"dan sucikanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang beritikaf, yang rukuk, dan yang sujud"** (Al-Baqarah: 125). Di sini Allah menyebut yang paling khusus dari ketiganya, yaitu tawaf yang tidak disyariatkan kecuali di Baitullah semata. Kemudian Allah beralih ke itikaf, yaitu al-qiyam yang disebutkan dalam haji, yang lebih umum dari tawaf karena berlaku di setiap masjid meski khusus untuk masjid dan tidak melampaui masjid. Kemudian Allah menyebut salat yang mencakup seluruh penjuru bumi kecuali tempat yang ada larangannya atau dikecualikan oleh syariat.

Atau boleh juga dikatakan: Allah menyebut tawaf yang merupakan ibadah paling dekat dengan Baitullah, kemudian itikaf

yang berlaku di seluruh masjid, kemudian salat yang berlaku di seluruh penjuru bumi.

Inilah pembahasan lengkap atas contoh-contoh yang disebutkan. As-Suhaili rahimahullah memiliki keutamaan mendahului dan keistimewaan tersendiri:

Anak unta betina yang masih muda, bila diadu tanduk dengan yang lebih tua, takkan sanggup menghadapi kekuatan unta-unta dewasa yang perkasa.

Huruf wawu dan alif dalam *yaf'aluna* dan *taf'alani* adalah asal bagi wawu dan alif dalam *az-Zaiduna* dan *az-Zaidani*. Kami menjadikan apa yang terdapat dalam kata kerja sebagai asal bagi apa yang terdapat dalam kata benda, karena ketika wawu dan alif berada dalam kata kerja, keduanya berfungsi sebagai kata ganti sekaligus tanda jamak. Ketika berada dalam kata benda, keduanya hanya berfungsi sebagai tanda semata, bukan sebagai kata ganti. Sesuatu yang berfungsi sebagai kata ganti sekaligus tanda dalam satu kondisi adalah asal bagi sesuatu yang hanya berfungsi sebagai huruf di tempat lain, ketika lafalnya sama, seperti kaf dhamir dan kaf khithab dalam *dzalika* dan *hadza*. Ini lebih tepat daripada menjadikan huruf sebagai asal dan kata ganti sebagai cabangnya.

Bukti hal ini adalah bahwa orang Arab tidak menjamakkan dengan wawu dan nun dari kata benda kecuali yang mengandung makna kata kerja, seperti *al-muslimuna* dan *ash-shalikhuna*, bukan *rijalun* atau *khailun*. Jika dikatakan, nama-nama diri tidak mengandung makna kata kerja namun mereka tetap menjamakkannya demikian, maka jawabannya adalah nama-nama

diri tidak dijamakkan dengan jamak ini kecuali disertai alif dan lam. Tidak dikatakan *ja'ani Zaiduna wa 'Amruna*.

Maka faedah urutan ini adalah turun dari yang paling umum ke yang lebih khusus lalu ke yang lebih khusus lagi. Inilah dua metode yang dikenal dalam kalam: turun dari yang umum ke yang khusus, dan kebalikannya yaitu naik dari yang paling khusus ke yang lebih umum lalu ke yang lebih umum.

Contoh serupa adalah firman Allah: **"Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah, sujudlah, sembahlah Tuhanmu, dan berbuatlah kebaikan"** (Al-Hajj: 77). Di sini Allah menyebut empat hal: yang paling khusus adalah rukuk, kemudian sujud yang lebih umum, kemudian ibadah yang lebih umum dari sujud, kemudian berbuat kebaikan yang bersifat umum dan mencakup semuanya.

Yang semakin memperjelas hal ini adalah pembahasan tentang apa yang Allah firmankan setelah ayat ini: **"dan sucikanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang beritikaf, yang rukuk, dan yang sujud"** (Al-Baqarah: 125). Di sini Allah menyebut yang paling khusus dari ketiganya, yaitu tawaf yang tidak disyariatkan kecuali di Baitullah semata. Kemudian Allah beralih ke itikaf, yaitu al-qiyam yang disebutkan dalam haji, yang lebih umum dari tawaf karena berlaku di setiap masjid meski khusus untuk masjid dan tidak melampaui masjid. Kemudian Allah menyebut salat yang mencakup seluruh penjuru bumi kecuali tempat yang ada larangannya atau dikecualikan oleh syariat.

Atau boleh juga dikatakan: Allah menyebut tawaf yang merupakan ibadah paling dekat dengan Baitullah, kemudian itikaf yang berlaku di seluruh masjid, kemudian salat yang berlaku di seluruh penjuru bumi.

Inilah pembahasan lengkap atas contoh-contoh yang disebutkan. As-Suhaili rahimahullah memiliki keutamaan mendahului dan keistimewaan tersendiri:

Anak unta betina yang masih muda, bila diadu tanduk dengan yang lebih tua, takkan sanggup menghadapi kekuatan unta-unta dewasa yang perkasa.

Huruf wawu dan alif dalam *yaf'aluna* dan *taf'alani* adalah asal bagi wawu dan alif dalam *az-Zaiduna* dan *az-Zaidani*. Kami menjadikan apa yang terdapat dalam kata kerja sebagai asal bagi apa yang terdapat dalam kata benda, karena ketika wawu dan alif berada dalam kata kerja, keduanya berfungsi sebagai kata ganti sekaligus tanda jamak. Ketika berada dalam kata benda, keduanya hanya berfungsi sebagai tanda semata, bukan sebagai kata ganti. Sesuatu yang berfungsi sebagai kata ganti sekaligus tanda dalam satu kondisi adalah asal bagi sesuatu yang hanya berfungsi sebagai huruf di tempat lain, ketika lafalnya sama, seperti kaf dhamir dan kaf khithab dalam *dzalika* dan *hadza*. Ini lebih tepat daripada menjadikan huruf sebagai asal dan kata ganti sebagai cabangnya.

Bukti hal ini adalah bahwa orang Arab tidak menjamakkan dengan wawu dan nun dari kata benda kecuali yang mengandung makna kata kerja, seperti *al-muslimuna* dan *ash-shalikhuna*, bukan *rijalun* atau *khailun*. Jika dikatakan, nama-nama diri tidak mengandung makna kata kerja namun mereka tetap menjamakkannya demikian, maka jawabannya adalah nama-nama diri tidak dijamakkan dengan jamak ini kecuali disertai alif dan lam. Tidak dikatakan *ja'ani Zaiduna wa 'Amruna*.

Ini menunjukkan bahwa mereka yang dimaksudkan adalah makna kata kerja, yaitu mereka yang digelari dengan nama ini dan dikenal dengan tanda ini. Maka persoalan kembali kepada apa yang telah kami kemukakan.

Adapun tatsniyah (penduaan), karena mereka menggunakan *fa'ala* dan *shana'a* untuk yang berakal dan tidak berakal, sementara tidak menggunakan *shana'u* kecuali untuk yang berakal, maka mereka tidak menjadikan wawu sebagai tanda jamak dalam kata benda kecuali bagi yang berakal, karena di dalamnya terdapat makna kata kerja. Karena makna tatsniyah itu seragam dan tidak berbeda, maka lafalnya pun seragam dalam semua keadaannya dan tidak berbeda, sehingga yang berakal dan yang tidak berakal berlaku sama di dalamnya.

Karena makna-makna jamak beragam antara jamak katsrah dan qillah, maka lafalnya pun beragam. Adapun pemberitaan tentang jamak dari sesuatu yang tidak berakal, yang berjalan seperti kata *jama'ah*, *ummah*, dan *balad*, pada umumnya tidak dimaksudkan kecuali untuk benda-benda yang terkumpul secara khusus, bukan masing-masing secara tertentu, maka pemberitaan tentangnya dilakukan seperti pemberitaan tentang nama-nama muannats. Karena *jama'ah*, *ummah*, dan yang semakna dengannya adalah nama-nama muannats, maka orang Arab berkata *al-jimalu dzahabat* dan *ats-tsiyabu bii'at*, karena pada umumnya dalam ucapan sehari-hari tidak dimaksudkan masing-masing secara tersendiri.

Sementara pemberitaan tentang jamak yang berakal berbeda keadaannya; masing-masing dari kelompok itu pada umumnya dimaksudkan secara khusus dalam suatu tujuan dan isyarat. Berkumpulnya mereka pada umumnya karena

kebersamaan dan pengaturan tujuan-tujuan yang bersifat rasional. Maka dibuatkan bagi mereka suatu tanda yang khusus untuk mereka, yang mengisyaratkan himpunan yang bersifat maknawi, sebagaimana tanda itu sendiri merupakan kumpulan yang bersifat lafzi, yaitu huruf wawu, karena wawu itu merapatkan antara dua bibir dan menyatukannya. Setiap yang indrawi mengungkapkan yang maknawi, maka sudah semestinya ia menyerupainya. Allah tidak menciptakan jasad dengan sifat-sifatnya yang indrawi kecuali sesuai dengan ruh dalam sifat-sifatnya yang maknawi, dan tidak meletakkan lafal-lafal dalam lisan Adam dan keturunannya kecuali seimbang dengan makna-makna yang merupakan ruh lafal-lafal tersebut.

Dengan cara serupa, wawu dikhususkan untuk athaf (kata sambung) karena athaf itu pada maknanya merupakan himpunan, dan untuk qasam karena wawu qasam mengandung makna wawu athaf.

Adapun kekhususan alif untuk tatsniyah, maka karena tatsniyah itu dekat dengan yang tunggal dalam maknanya, maka sudah semestinya lafalnya pun dekat dengan lafal yang tunggal. Demikian pula struktur kata yang tunggal tidak berubah dalam tatsniyah, sebagaimana tidak berubah dalam kebanyakan jamak. Kata kerja untuk yang tunggal dibangun di atas fathah, maka sudah semestinya kata kerja untuk dua orang pun demikian, dan itu tidak mungkin kecuali dengan alif.

Ketika telah terbukti bahwa alif dengan sebab ini adalah dhamir untuk dua orang, maka ia menjadi tanda untuk dua orang dalam kata benda, sebagaimana yang mereka lakukan pada wawu ketika ia menjadi dhamir jamak dalam kata kerja, lalu dijadikan tanda jamak dalam kata benda.

Penambahan Nun pada Lima Kata Kerja

Adapun penambahan nun setelah huruf mad dalam lima kata kerja ini, maka ia disamakan dengan kata benda yang semakna dengannya yang dijamakkan dengan jamak salim dan tatsniyah, seperti *muslimuna* dan *muslimani*. Nun dalam tatsniyah dan jamak kata benda adalah pengganti tanwin sebagaimana disebutkan para ulama. Kemudian lima bentuk kata kerja ini disamakan dengannya dan ditambahkan nun padanya dalam keadaan rafa', karena ketika dalam keadaan rafa' ia menempati posisi kata benda. Dengan demikian terkumpul padanya tiga hal: menempati posisi kata benda, menyerupai kata benda dalam lafal karena akhirnya berupa huruf mad dan lin, serta berbagi dengannya dalam makna. Maka ditambahkan nun padanya sebagai pengganti harakat i'rab dengan menyamakan pada kata benda, sebagaimana kata benda disamakan padanya dengan dijamakkan menggunakan wawu dan ya'.

Maka nun dalam tatsniyah dan jamak kata benda adalah asal bagi nun dalam tatsniyah dan jamak kata kerja, yaitu tanda i'rab. Tanda-tanda i'rab itulah asal bagi huruf-huruf dan huruf mad dalam tatsniyah dan jamak kata benda yang merupakan tanda-tanda i'rab dan huruf-huruf i'rab sebagaimana telah dikemukakan.

Jika dikatakan, mengapa mereka tidak menetapkan nun ini dalam keadaan nashab dan jazm dari lima kata kerja tersebut, karena tidak ada sebab yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu menempati posisi kata benda, sedangkan ketika engkau memasukkan amil nawashib dan jawazim maka ia tidak menempati posisi kata benda karena kata benda tidak dapat hadir

setelah amil-amil kata kerja, sehingga ia jauh dari kata benda dan tidak tersisa padanya kecuali kemiripannya dengan kata benda dalam hal bersambunganya huruf mad dengannya beserta kesamaan makna kata kerja?

Jika dikatakan, di mana i'rab-nya dalam keadaan nashab dan jazm? Maka kami katakan: i'rab-nya muqaddar (tersembunyi) sebagaimana berlaku pada semua kata benda dan kata kerja yang akhirnya berupa huruf mad dan lin, baik huruf mad itu berupa tambahan atau asli, dhamir atau huruf. Seperti *yarmiy al-qadhiy*, *'asha*, *rama*, *sukra*, dan *ghulami*. Bedanya, bersama ya' ini i'rab-nya muqaddar sebelum ya' tersebut, sedangkan dalam *yarmiy* dan *yakhsha* i'rab-nya muqaddar pada huruf itu sendiri, bukan sebelumnya, karena tidak bisa dikira-kirakan i'rab suatu kata benda pada kata lain.

Ketika hal ini terbukti, maka *lan taf'alu* dan *lan taf'ali*, i'rab-nya muqaddar sebelum dhamir pada lam kata kerja, sebagaimana demikian pula pada *ghulami*. Bukan berarti hilangnya nun dan penghapusannya adalah i'rab, karena mustahil ada penghalang antara huruf i'rab dengan i'rab-nya berupa isim fa'il atau lainnya. Lagipula ketiadaan bukanlah sesuatu, maka tidak bisa ia menjadi i'rab dan tanda bagi sesuatu dalam asal pembicaraan dan objeknya.

Adapun kata kerja untuk jamak muannats, demikian pula i'rab-nya muqaddar sebelum tanda ismar sebagaimana muqaddar sebelum ya' dalam *ghulami*. Tanda ismar menghalangi kemunculan i'rab karena bersambunganya dengan kata kerja dan karena ia merupakan sebagian dari huruf-hurufnya, sehingga tidak mungkin harakat-harakat bergantian pada lam kata kerja

bersamanya, sebagaimana tidak mungkin bersama dhamir-dhamir fa'ilin yang disebutkan, tidak pula bersama ya' dalam *ghulami*.

Tidak pula mungkin i'rab itu berada pada nun sendiri, karena nun itu adalah dhamir fa'il yang merupakan bagian dari kata kerja, bukan kata kerja itu sendiri. I'rab sesuatu tidak bisa berada pada sesuatu yang lain. Tidak pula mungkin i'rab itu berada setelah nun, karena itu mustahil bagi harakat dan sangat jauh bagi selain harakat bahwa ia menjadi i'rab sedangkan antara i'rab itu dengan huruf i'rab terdapat isim atau fi'il.

Maka terbukti bahwa i'rab-nya muqaddar sebagaimana berlaku pada semua kata benda dan kata kerja mu'rab yang tidak bisa menampakkan i'rab karena adanya penghalang sebagaimana telah dikemukakan.

Jika dikatakan: kalian telah menetapkan bahwa kata kerja untuk jamak muannats adalah mu'rab, padahal ini bertentangan dengan Sibawaih dan para ahli nahwu yang sependapat dengannya, karena mereka berpendapat bahwa ia mabni meskipun mereka berbeda pendapat tentang sebab pembinaan-nya.

Maka kami katakan: justru ini adalah persetujuan terhadap mereka, karena mereka telah mengajarkan dan menetapkan bagi kami suatu kaidah yang benar yang tidak sepatutnya kami batalkan dan rusak atas mereka, yaitu adanya musyabahah (kemiripan) yang mengharuskan i'rab, dan musyabahah ini ada pada *yaf'alna* dan *taf'alna*. Setiap kali ada empat tambahan (huruf mudhara'ah), ada musyabahah; dan setiap kali ada musyabahah, ada i'rab.

Jika dikatakan: mengapa mereka tidak mengganti harakat i'rab dalam keadaan rafa'-nya dengan nun sebagaimana mereka

lakukan pada *yaf'aluna*, karena ia pun menempati posisi kata benda?

Maka kami katakan: telah dikemukakan sebelumnya berbagai sisi kemiripan antara *yaf'aluna* dan *yaf'alani* dengan jamak salim dalam kata benda, di antaranya menempati posisi kata benda, menyerupai dalam lafal dari sisi huruf mad dan lin. Kemiripan ini tidak ada pada *yaf'alna* dari sisi lafal, karena lafalnya tidak seperti lafal *fa'ilina* maupun *fa'ilat*, meskipun ia menempati posisinya dalam keadaan rafa'.

Faedah: Nama-Nama Hari

Karena hari-hari itu serupa dan tidak ada satu hari pun yang dapat dibedakan dari hari lain berdasarkan sifat zatnya maupun maknanya, maka tidak ada cara untuk membedakannya selain dengan bilangan. Oleh karena itu, orang-orang Arab menjadikan nama-nama hari dalam sepekan diambil dari bilangan, seperti Senin (Itsnain = dua), Selasa (Tsulatsaa = tiga), dan Rabu (Arbi'aa = empat). Atau penamaan hari diambil dari peristiwa-peristiwa yang terjadi pada hari tersebut, seperti Hari Bu'ats, Hari Badar, dan Hari Penaklukan (Fathu Makkah). Termasuk dalam kategori ini adalah Hari Jumat, yang mengenainya terdapat dua pendapat: pertama, karena berkumpulnya manusia untuk salat; kedua — dan inilah yang lebih sahih — karena hari itu adalah hari ketika seluruh makhluk diciptakan dan disempurnakan, serta hari ketika Allah mengumpulkan seluruh umat manusia dari yang pertama hingga yang terakhir untuk memutuskan perkara (hisab).

Adapun hari Sabtu, berasal dari kata "pemotongan" sebagaimana yang ditunjukkan oleh akar katanya, dan juga dari kata "sabat" yang bermakna berhentinya makhluk hidup dari

bergerak dan mencari nafkah. Dari akar kata yang sama terdapat sandal as-sabtiyyah, yaitu sandal yang telah dihilangkan bulunya, dan penyakit sabat (tidur lethargis) yang memutus orang sakit dari kemampuan bergerak dan berbicara.

Hari Sabtu bukanlah salah satu dari hari-hari penciptaan alam semesta. Bahkan permulaan hari-hari penciptaan adalah Ahad dan penutupnya adalah Jumat. Inilah pendapat yang paling sahih, dan Al-Qur'an menunjukkan hal itu. Umat Islam pun berijmak bahwa hari-hari penciptaan alam semesta adalah enam hari — seandainya hari pertama adalah Sabtu, maka tentu menjadi tujuh hari.

Adapun hadis Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Muslim dalam Sahih-nya: *"Allah menciptakan tanah pada hari Sabtu,"* maka Al-Bukhari menyebutkan dalam kitab Tarikh-nya bahwa hadis tersebut adalah hadis yang berillat (cacat), dan yang sahih adalah bahwa itu merupakan perkataan Ka'ab. Memang demikianlah adanya, karena hadis itu mengandung makna bahwa hari-hari penciptaan berjumlah tujuh, padahal Al-Qur'an menolaknya.

Ketahuilah bahwa pengetahuan tentang hari-hari dalam sepekan tidak dapat diketahui melalui indera, akal, maupun kesepakatan yang membedakan sepekan dari yang lainnya. Pengetahuan itu hanya diketahui melalui syariat. Oleh karena itu, tidak ada yang mengetahui hari-hari dalam sepekan kecuali para penganut syariat dan orang-orang yang mengambilnya dari mereka serta yang hidup berdekatan dengan mereka. Adapun umat-umat yang tidak beragama dengan syariat dan tidak memiliki kitab suci, maka sepekan bagi mereka tidak berbeda dari waktu lainnya, dan hari-harinya pun tidak dapat dibedakan satu sama lain. Hal ini

berbeda dengan pengetahuan tentang bulan dan tahun, karena keduanya diketahui melalui sesuatu yang dapat diindra.

Faedah: Kemarin, Hari Ini, dan Besok

Ini adalah pembahasan mengenai kata "hari ini" (al-yaum), "kemarin" (amsi), dan "besok" (ghadan), serta alasan mengapa masing-masing kata tersebut khusus dengan maknanya.

Ketahuilah bahwa hari yang paling dekat denganmu adalah hari ini, yakni hari yang sedang kamu jalani. Maka dikatakanlah: *"aku melakukan ini hari ini,"* dengan menyebutkan nama umum kemudian memberikan definisi dengan alat pengenalan (al). Tidak ada sesuatu pun yang lebih dikenal daripada hari yang sedang kamu jalani sekarang, maka kata itu pun merujuk kepadanya. Semisalnya adalah kata "al-an" (sekarang) yang berasal dari "ana."

Adapun "amsi" (kemarin) dan "ghadan" (besok), karena masing-masing keduanya tersambung dengan hari ini, maka dibentuklah nama bagi keduanya dari saat yang paling dekat dengannya. Kata "amsi" dibentuk untuk hari yang telah lalu, yaitu yang berjumpa dengan waktu malam (masa'), karena waktu itu lebih dekat kepada hari ini daripada waktu paginya — maksudnya, pagi hari esok. Maka dikatakanlah: *amsi*. Demikian pula kata "ghad," dibentuk dari kata "al-ghad," yaitu yang paling dekat kepada hari ini daripada waktu malamnya — yakni malam hari esok.

Perhatikanlah mengapa "amsi" dibangun (mabni) sedangkan "ghadan" dii'rab (mu'rab). Hal itu karena "amsi" dibentuk dari kata kerja masa lampau, yaitu "amsaa," dan kata kerja masa lampau itu mabni. Lalu mereka membentuk "amsi" dengan pola kata perintah

dari "amsaa yamsii." Adapun "ghadan," ia tidak diambil dari kata yang mabni, karena tidak mungkin dikatakan bahwa ia diambil dari "ghada" sebagaimana bisa dikatakan "amsi" diambil dari "amsaa." Paling jauh yang bisa dikatakan adalah bahwa ia berasal dari "al-ghuduww" dan "al-ghadwah," dan keduanya tidaklah mabni.

Alasan ini lebih baik daripada alasan yang dikemukakan para ahli nahwu, yaitu bahwa "amsi" dibangun karena mengandung makna lam (al-). Mereka menyatakan asal katanya adalah "al-amsi," dan alasannya adalah karena mereka mengatakan "amsi ad-daabir" (kemarin yang telah berlalu) dengan menggunakan kata bersifat makrifah, sehingga ini menunjukkan bahwa ia adalah makrifah, dan tidaklah bisa menjadi makrifah kecuali dengan perkiraan adanya lam.

Namun pendapat ini pertama-tama dibantah oleh ucapan mereka sendiri "ghad al-aati" (besok yang akan datang), karena kalau begitu konsistensi alasan mereka mengharuskan "ghad" juga dibangun. Selain itu, "amsi" berjalan seperti nama-nama jenis ('alam jins), dan ia — wallahu a'lam — seperti kata "Asmata" dan "Athraq" yang merupakan nama tempat. Seseorang berkata kepada temannya "*faqad ashmata*" ketika ia melewatinya, sehingga "ashmata" pada tempat itu seperti "amsi" pada waktu.

Barangkali kata ini diambil dari ungkapan "amsa bi khayr" (selamat sore) dan "amsa ma'anaa" (sore bersama kami), dan semisalnya.

Janganlah dipertanyakan: bagaimana bisa diklaim bahwa ia adalah 'alam jins padahal ia digunakan secara umum? Karena kami katakan: ke-'alam-annya bukan seperti ke-'alam-an kata "Zaid" atau "Amr," melainkan seperti ke-'alam-an kata "Usamah," "Dzu'alah,"

"Barrah," dan "Fajar," serta yang sejenisnya dari kata-kata yang menjadikan suatu jenis berkedudukan seperti individu dalam 'alam syakhshi (nama diri).

Jika ditanyakan: apa perbedaan antara keduanya, sedangkan itu adalah nama jenis? Ini adalah hal yang menyulitkan banyak ahli nahwu, hingga mereka menjadikan perbedaan antara keduanya hanya bersifat lafzhi (formal) semata. Mereka berkata: tampaknya pada pencegahan tashref, pensifatan dengan makrifah, penasaban hal darinya, dan semisalnya. Namun mereka tidak sampai pada rahasia perbedaan antara kedudukan lafaz itu untuk salah satu di antara mereka sebagai nakirah yang berlaku umum dalam jenisnya, dan untuk menyebutkan jenis secara mutlak.

Di sini terdapat tiga perkara yang diikuti oleh tiga kedudukan:

1. Makrifah tertentu dari jenisnya, yang memiliki 'alam syakhshi, seperti "Zaid."
2. Salah satu darinya yang berlaku umum dalam jenisnya tanpa dita'rifkan, maka ia memiliki nama nakirah, seperti "asad" (seekor singa).
3. Jenis yang terkonsep dalam pikiran dan berlaku pada setiap individunya, dan ini memiliki 'alam jins seperti "Usamah" (nama untuk singa). Maka padanannya dalam waktu adalah "amsi."

Oleh karena itu ia disifati dengan makrifah. Pegang teguhlah faedah ini yang tidak akan kamu temukan dalam kitab-kitab mereka mana pun. Segala puji bagi Allah Yang Maha Pemberi dan Yang Maha Melimpahkan karunia-Nya.

Faedah: Pembuangan Lam pada Kata Yad, Dam, dan Ghad

Pendapat yang masyhur di kalangan ahli nahwu adalah bahwa pembuangan lam pada kata "yad" (tangan), "dam" (darah), "ghad" (besok), dan sejenisnya adalah pembuangan yang terjadi tanpa sebab, karena mereka tidak melihatnya berjalan di atas kaidah pembuangan yang berlaku.

Namun ada makna yang halus yang bisa diungkap di sini, yaitu bahwa kata-kata itu asal mulanya adalah masdar yang menunjukkan peristiwa. Asal masdar dari "ghada yaghduu" adalah "ghadwan" dengan pola "ramaa." Asal "damiya" dengan pola "fariha" adalah masdar "damiya yadmaa" seperti "baqiya yabqaa." Demikian pula asal dari "yadiya ilaih" adalah "yadan." Kemudian mereka membuangnya dan berkata: "yadan." Begitu pula "sam" (racun) asal katanya "sumuww" dari "samaa yasmuu sumuwwan" seperti "alima ya'lamu 'ilman."

Ketika kata-kata itu digeser dari kedudukan asalnya dan tersisa darinya sebagian makna asal yang menunjukkan bahwa ia berasal darinya, maka lam-lam tersebut dibuang sebanding dengan berkurangnya maknanya, agar kekurangan dalam lafaz setara dengan kekurangan dalam makna. Dengan demikian, huruf-huruf suatu kata tidak akan terpenuhi seluruhnya kecuali ketika maknanya pun terpenuhi seluruhnya.

Faedah: Masuknya Huruf Tambahan pada Huruf-Huruf Asli

Masuknya huruf-huruf tambahan pada huruf-huruf asli merupakan isyarat bagi makna-makna tambahan yang melebihi makna dasar kata yang telah ditetapkan oleh huruf-huruf aslinya.

Jika makna tambahan itu berada di akhir, maka tambahan pun berada di akhir, seperti ta' pada "fa'altu" (aku melakukan), karena ia menunjukkan apa yang kamu tetapkan setelah perbuatan itu. Jika makna tambahan berada di awal, maka tambahan yang menunjukkannya mendahului huruf-huruf kata tersebut, seperti empat huruf mudara'ah (awalan fi'il mudhari'), karena keempatnya menunjukkan bahwa perbuatan belum terjadi bagi pelakunya dan bahwa antara dirinya dengan terjadinya perbuatan itu masih terdapat bagian waktu. Maka huruf tambahan yang mendahului lafaz itu menunjukkan dalam lisan kepada bagian waktu tersebut, yang tersusun dalam penjelasan sesuai dengan susunan makna dalam pikiran.

Demikianlah hukum semua yang kamu jumpai dalam kalam mereka.

Jika ditanyakan: mengapa tidak digunakan ya' sebagai ganti ta' dan hamzah? Jawabnya: asal dari huruf-huruf tambahan ini adalah ya', dengan bukti bahwa dalam posisi yang tidak memerlukan pembedaan antara mudzakar dan mu'annas — yaitu fi'il jama' muannats — ketika kamu mengucapkan "an-niswatu yaqumna" (para wanita itu berdiri), pembedaannya sudah terwujud dengan nun. Selain itu, asal huruf tambahan adalah huruf mad dan liin. Wawu tidak ditambahkan di awal agar tidak rancu dengan wawu 'athaf, dan alif tidak bisa di awal karena ia sukun. Maka tidak tersisa kecuali ya', dan ya' itulah yang asli.

Ketika diperlukan pembedaan:

- Hamzah menjadi penanda mutakallim (orang pertama) karena menunjukkan dhamir yang tersimpan dalam fi'il, sebab hamzah adalah huruf pertama dari dhamir tersebut

ketika tampak, maka biarlah ia menjadi penunjuk kepadanya ketika tersembunyi.

- Nun menjadi penanda fi'il mutakallim karena keberadaannya di awal lafaz dhamir yang tersimpan dalam fi'il ketika tampak, maka biarlah ia menunjukkan kepadanya ketika tersembunyi.
- Ta' dari "taf'alu" menjadi penanda mukhathab (orang kedua) karena keberadaannya dalam dhamir yang tersimpan padanya, meskipun bukan di awal lafaz – yakni "anta" – melainkan di akhirnya. Mereka tidak mengkhususkan penunjukan kepadanya dengan apa yang berada di awal lafaznya (yakni hamzah) karena hamzah itu juga dimiliki oleh mutakallim. Maka tidak tersisa dari lafaz dhamir kecuali ta', lalu mereka jadikan ta' di awal fi'il sebagai tanda dan isyarat padanya.

Jika ditanyakan: bukankah ini mengharuskan penambahan jim pada fi'il ghaib karena keberadaannya dalam lafaz dhamir ghaib ketika tampak? Jawabnya: tidak ada dhamir pada ghaib dalam asal kalam dan kebanyakan posisinya, karena isim zhahir mencukupi sebagai penggantinya. Dan dhamir ghaib tidak tersembunyi kecuali setelah ada yang disebutkan sebelumnya untuk dijadikan rujukan. Tidak demikian halnya dengan fi'il mutakallim, mukhathab, dan mereka yang mengabarkan tentang dirinya sendiri, karena fi'il-fi'il ini tidak pernah lepas dari dhamir, dan tidak pernah datang setelahnya isim zhahir yang menjadi tandanya, tidak pula dhamir tersurat kecuali sebagai taukid bagi dhamir yang terkandung dalam fi'il.

Dari sinilah fi'il-fi'il ini menyerupai isim hingga di'rab dan diperlakukan seperti isim dalam hal masuknya lam taukid dan lainnya, karena fi'il-fi'il itu mengandung makna isim melalui huruf-huruf yang berada di awalnya. Jadi dari sisi fi'il-fi'il itu menunjukkan peristiwa dan waktu, ia adalah fi'il murni; dan dari sisi fi'il-fi'il itu menunjukkan dengan awal-awalnya kepada mutakallim, mukhathab, dan lainnya, ia mengandung makna isim, sehingga berhak mendapat i'rab yang merupakan kekhususan isim — sebagaimana isim yang mengandung makna huruf berhak mendapat bina'.

Faedah: Fi'il Hal (Kata Kerja Waktu Sekarang)

Fi'il hal tidak bisa bermakna mustaqbal (akan datang) meskipun dalam konteks tertentu hal itu dimungkinkan, sebagaimana mustaqbal tidak pernah bisa menjadi hal, dan hal tidak pernah bisa menjadi madhi. Adapun contoh "ja'ani Zaidun yusaafiru ghadan" (Zaid datang kepadaku dalam keadaan akan bepergian besok), maka itu atas dasar hikayah (penggambaran) ketika peristiwa itu terjadi, dan itu adalah hal muqaddarah (kondisi yang diperkirakan).

Termasuk dalam hal ini adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan seandainya engkau melihat ketika mereka dihadapkan..."** Sedangkan peristiwa dihadapkan itu pasti terjadi di masa depan, namun diungkapkan dengan lafaz madhi sebagai penggambaran kondisi hari hisab di mana tidak ada lagi penundaan setelah pembuktian. Demikian pula: **"Berkatalah orang-orang yang telah pasti atas mereka ketetapan azab..."** dan **"Berkatalah orang-orang yang berada di dalam neraka..."** — hal ini

banyak terjadi, waktunya adalah mustaqbal namun fi'ilnya berbentuk madhi. Semisalnya: **"Maka ia mendapati di dalamnya dua orang laki-laki sedang berselisih..."** sebagai penggambaran kondisi.

Demikian pula ungkapan "yaqumu Zaidun ghadan" (Zaid akan berdiri besok) adalah untuk penetapan dan penggambaran kondisinya ketika terjadi. Hal ini karena prinsip dasarnya adalah tidak boleh menghukumi dua lafaz yang berbeda dengan satu makna kecuali dengan dalil, dan tidak boleh menghukumi satu lafaz dengan dua makna kecuali dengan dalil.

Faedah: Huruf-Huruf Mudhari'

Huruf-huruf mudhari', meskipun merupakan tambahan, telah menjadi seolah bagian dari kata itu sendiri. Tidak demikian halnya dengan sin dan saufa, meskipun keduanya telah disamakan dengan huruf mudhari' dan huruf-huruf yang dianggap asli.

Oleh karena itu kamu bisa mengucapkan "ghadan yaqumu Zaidun" dengan mendahulukan zharaf atas fi'il, sebagaimana kamu lakukan pada madhi yang tidak ada tambahannya, seperti "amsi qaama Zaidun." Namun hal ini tidak berlaku pada fi'il yang disertai sin dan saufa — kamu tidak bisa mengatakan "ghadan sayaqumu Zaidun" karena beberapa alasan:

Pertama, sin menunjukkan makna istinaf (pembaruan) dan istiqbal bagi fi'il, dan ia baru bisa bermakna mustaqbal jika dikaitkan dengan apa yang ada sebelumnya. Jika sebelumnya ada zharaf, maka sin mengeluarkan fi'il dari cakupan zharaf itu sehingga zharaf tidak memiliki 'amil (kata yang mengaturnya), dan

kalam pun menjadi rusak. Sebaliknya, jika kamu mengatakan "sayaqumu ghadan" maka sin menunjukkan bahwa fi'il itu mustaqbal relatif terhadap yang ada sebelumnya — dan yang ada sebelumnya hanyalah kondisi saat berbicara — sementara lafaz "ghadan" menunjukkan mustaqbal hari esok, sehingga keduanya saling sesuai dan "ghadan" menjadi zharaf baginya.

Kedua, sin dan saufa termasuk huruf-huruf ma'ani yang masuk pada jumlah (kalimat) dan maknanya ada pada diri pembicara, dinisbatkan kepadanya bukan kepada isim yang dikabarkan. Oleh karena itu ia harus berada di awal kalam, seperti huruf istifham, nafi, nahi, dan lainnya. Karena itu, ungkapan "Zaidun sa-adhribu" dan "Zaidun sayaqumu" dianggap kurang baik, meskipun khabar tentang Zaid sebenarnya adalah fi'il, bukan makna yang ditunjukkan sin — karena makna sin itu dinisbatkan kepada pembicara, bukan kepada Zaid, sehingga tidak boleh dicampuradukkan dengan khabar tentang Zaid.

Jika masuk "inna" pada isim muqtada', maka boleh masuk sin pada khabar, karena isim bersandar kepada "inna" dan menyerupai fi'il, sehingga dalam lafaz, isim bersama "inna" menjadi seperti jumlah sempurna yang membolehkan sin masuk pada apa yang mengikutinya. Adapun tanpa "inna," maka hal itu kurang baik. Ini adalah mazhab Abu al-Hasan, guru as-Suhaily.

As-Suhaily berkata: *Aku bertanya kepadanya: "Bukankah Allah Subhanahu wa Ta'ala telah berfirman: **"Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan, Kami pasti akan masukkan mereka ke dalam surga-surga..."** maka ia berkata kepadaku: "Bacalah apa yang ada sebelum ayat itu!" Lalu aku membaca: **"Sesungguhnya orang-orang yang kafir..."** ayat tersebut. Maka ia tertawa dan berkata: "Engkau tadi membuatku khawatir! Bukankah*

ini 'inna' dalam jumlah sebelumnya, sedangkan jumlah berikutnya diathafkan dengan wawu kepadanya, dan wawu menggantikan pengulangan 'amil?" Maka aku menyetujuinya dan menerimanya.

Ia berkata: Semisalnya adalah masalah lam dalam "inna." Kamu boleh mengucapkan "inna Zaidun la-qaa'imun" namun tidak boleh "Zaidun la-qaa'imun." Yang membolehkan mendahulukan zharaf atas fi'il madhi adalah bahwa makna madhi terdapat pada lafaznya sendiri, bukan dari huruf tambahan yang terpisah dari fi'il seperti sin dan "qad." Adapun fi'il hal, maka tambahannya melekat pada asalnya. Jika kamu memasukkan "qad" yang bermakna tawaqqu' (mengharapkan) pada madhi, maka ia menjadi seperti sin yang bermakna istinaf, dan ketika itu ungkapan "amsi qad qaama Zaidun" menjadi kurang baik, sebagaimana "ghadan yaqumu Zaidun" juga kurang baik. Alasannya persis sama.

Faedah: Sin Menyerupai Huruf-Huruf Mudhari'

Sin menyerupai huruf-huruf mudhari'. Sebelum menjelaskan hal ini, kami tegaskan sebuah pendahuluan: mengapa huruf itu tidak beramal pada fi'il padahal ia khusus untuknya?

Jawabannya: ia adalah pemisah fi'il ini dari fi'il hal, sebagaimana empat huruf tambahan memisahkan fi'il hal dari madhi. Maka sin pun menyerupainya, meskipun tidak seperti dalam hal melekatnya pada asalnya. Sebagaimana lam ta'rif menyerupai 'alamiyyah dalam hal melekatnya dan penta'rifannya pada isim, meskipun tidak melekat pada huruf asli. Karena lam itu tidak beramal pada isim meskipun khusus untuknya, maka sin pun tidak beramal pada fi'il meskipun terikat dengannya.

Ini adalah ta'lil (alasan) yang dikemukakan oleh al-Farisi dalam sebagian kitabnya, Ibn as-Sarraj, dan as-Suhaily. Penjelasan: jika sebuah huruf turun pada posisi bagian dari kata, ia tidak beramal padanya karena bagian-bagian kata tidak saling beramal satu sama lain. Lam ta'rif bersama kata yang dita'rifkan berkedudukan seperti nama 'alam. Maka ia turun bersama madhi pada posisi fi'il hal, sehingga menjadi seperti bagian darinya. Adapun empat huruf mudhari', ia memisahkan fi'il hal dari madhi sehingga bersama fi'il menjadi seperti satu kata yang menunjukkan fi'il hal. Demikian pula sin bersama fi'il memisahkan mustaqbal dari hal, sehingga bersama fi'il menjadi seperti satu kata yang menunjukkan fi'il mustaqbal. Makna ini juga terdapat pada saufa.

Jadi kekhususan huruf adalah syarat beroperasinya 'amal, sedangkan turunnya pada posisi bagian adalah penghalang bagi 'amal itu.

Jika dikatakan: bukankah ini dibantah oleh "an" masdariyyah, karena ia berkedudukan sebagai bagian dari kata — itulah mengapa fi'il bersamanya menjadi dalam takwil satu kata — namun demikian ia tetap beramal?

Jawabannya: ini tidak membantah apa yang kami tetapkan, karena huruf ini tidak turun pada posisi bagian dari fi'il. Ia hanya menjadikan fi'il dalam takwil isim. Maka apa yang kami sebutkan tidak terbantahkan.

As-Suhaily pun memberikan alasan lain bagi batalnya 'amal saufa. Ia berkata: saufa adalah huruf, namun ia seperti lafaz "as-sauf" yang bermakna mencium bau sesuatu yang belum hadir namun telah tercium baunya — sebagaimana "saufa" ini

menunjukkan bahwa apa yang datang setelahnya belum hadir namun telah diketahui akan terjadi dan ditunggu kedatangannya. Tidak aneh jika makna huruf mendekati makna isim musytaq yang mapan dalam kalam.

Faedah: Makna "Tsumma"

"Tsumma" adalah huruf 'athaf, dan lafaznya seperti lafaz "ats-tsam" yaitu menyambungkan sesuatu kepada sesuatu yang lain, sebagaimana dikatakan: *"Kami adalah ahli tsummah wa rummah."* Asalnya adalah "tsamamtu al-bayta" yakni ketika ada celah pada rumah lalu ia menutupnya dengan tanaman tsumam.

Makna yang terkandung dalam "tsumma" 'athifah dekat dengan makna itu, karena ia menyambungkan sesuatu kepada sesuatu yang lain dengan tenggang waktu di antara keduanya – sebagaimana tsamma pada rumah menyambungkan dua hal yang ada celah di antara keduanya. Barangsiapa merenungkan makna ini pada huruf-huruf dan isim-isim yang menyerupainya, ia akan mendapatinya banyak.

Faedah Indah: Masuknya "An" pada Kata Kerja

Masuknya "An" pada Kata Kerja

Dalam hal masuknya "an" pada kata kerja dibanding mencukupkan diri dengan kata benda verbal (masdar), terdapat tiga faedah:

Pertama: Bahwa masdar terkadang bisa merujuk pada masa lampau maupun masa yang akan datang, dan dalam bentuknya tidak ada penanda yang menunjukkan hal itu. Maka para ahli bahasa mendatangkan lafaz kata kerja yang diturunkan darinya

bersama "an", agar terkumpul bagi mereka pemberitaan tentang peristiwa sekaligus petunjuk pada waktu terjadinya.

Kedua: Bahwa "an" menunjukkan kemungkinan terjadinya suatu perbuatan, bukan keharusan atau kemustahilannya.

Ketiga: Bahwa "an" menunjukkan makna peristiwa semata tanpa kemungkinan ada makna tambahan di atasnya. Maka di dalamnya terdapat pengamanan dari kesamaran dan pembebasan dari noda-noda keringkasan.

Penjelasannya: apabila kamu berkata "aku membenci keluarmu" dan "aku kagum dengan kedatanganmu," kalimat tersebut mengandung beberapa kemungkinan makna, di antaranya bahwa kedatangan itu sendiri yang membuatmu kagum tanpa sifat-sifatnya dan keadaannya – meskipun pada hakikatnya tidak bisa disifati dengan sifat-sifat, namun ungkapan itu mengenai keadaan-keadaan. Juga mengandung kemungkinan bahwa yang membuatmu kagum adalah kecepatannya, atau kelambatannya, atau suatu kondisi dari kondisi-kondisinya.

Namun apabila kamu berkata "aku kagum bahwa kamu telah datang," maka "an" bersama kata kerja itu berkedudukan seperti tembok pengaman yang melindungi dari berbagai kesamaran yang terbayangkan dalam benak.

Demikian pula mereka menambahkan "an" setelah "lamma" dalam ucapan mereka "lamma an jaa'a Zaidun akramtuka" (tatkala Zaid datang, aku memuliakanmu). Dan mereka tidak menambahkannya selain pada "lamma" di antara kata-kata keterangan waktu. Hal itu karena "lamma" pada hakikatnya bukanlah keterangan waktu, melainkan sebuah huruf yang menunjukkan keterkaitan antara kata kerja kedua dengan yang

pertama, dan bahwa salah satunya seperti sebab bagi yang lainnya. Berbeda dengan keterangan waktu ketika kamu berkata "hina qaama Zaidun qaama 'Amrun" (ketika Zaid berdiri, 'Amr pun berdiri) — kamu menjadikan salah satunya sebagai waktu bagi yang lain atas dasar kesamaan waktu, bukan atas dasar keterkaitan sebab-akibat. Maka dari itu mereka menambahkan "an" setelahnya untuk menjaga makna ini dan membebaskannya dari kemungkinan yang melekat pada keterangan waktu, karena keterangan waktu bukanlah huruf yang datang untuk suatu makna seperti "lamma."

Susunan "Lamma"

Para ahli bahasa berpendapat bahwa "lamma" adalah kata yang tersusun. Al-Farisi berpendapat bahwa ia tersusun dari "lam" dan "ma." Sedangkan As-Suhail berkata: "Aku tidak tahu apa alasan pendapatnya itu." Menurutnya, "lamma" termasuk huruf-huruf yang dalam lafalnya terdapat kemiripan dengan derivasi dan isyarat kepada asal kata yang diambil darinya, seperti yang telah disebutkan sebelumnya tentang "sawfa" dan "tsumma." Karena kamu berkata "lamamtu asy-syai' lamman idzaa dhamanta ba'dhahu ilaa ba'dh" (aku mengumpulkan sesuatu apabila aku menggabungkan sebagiannya kepada sebagian yang lain), dan ini mendekati makna yang karenanya "lamma" digunakan, karena ia mengikat satu perbuatan dengan perbuatan lain atas dasar sebab-akibat atau urutan.

Apabila ikatannya berupa sebab-akibat, maka baik memasukkan "an" setelahnya sebagai tambahan, sebagai isyarat kepada makna maf'ul min ajlih (objek tujuan), meskipun bukan maf'ul min ajlih secara formal. Contohnya firman Allah subhanahu wa ta'ala:

"Dan tatkala utusan-utusan Kami datang kepada Luth." (Hud: 77)

"Maka tatkala pembawa kabar gembira itu datang." (Yusuf: 96)

Dan yang semisalnya. Namun apabila ikatannya berupa urutan semata tanpa sebab-akibat, maka tidak baik menambahkan "an" setelahnya. Perhatikanlah hal ini dalam Al-Qur'an Al-Karim.

"An" Penafsir dan "An" Penunjuk Masdar

Adapun "an" yang berfungsi sebagai penafsir, ia tidak bersama apa yang mengikutinya bermakna masdar. Namun ia memiliki kesamaan dengan "an" yang telah disebutkan sebelumnya dalam beberapa maknanya, karena ia merupakan pelindung bagi apa yang mengikutinya dari berbagai kemungkinan, dan penafsir bagi apa yang mendahuluinya berupa masdar-masdar ringkas yang bermakna pernyataan dan isyarat.

Maka "an" penafsir tidak bisa menjadi tafsiran kecuali bagi kata kerja yang bermakna salah satu dari lima "terjemahan" yang mengungkap pembicaraan batin. Karena pembicaraan yang ada dalam diri dan tersembunyi dari indera dalam hati, diungkapkan kepada lawan bicara melalui lima hal: lafaz, tulisan, isyarat, simpulan jari, dan tanda. Kelimanya adalah bahasa keadaan yang lebih jujur dari bahasa ucapan.

Maka "an" penafsir hanyalah menafsirkan apa yang diringkaskan dari hal-hal tersebut. Seperti ucapanmu "katabtu ilaihi an ukhruj" (aku menulis kepadanya agar keluar), "asyratu ilaihi idzhab" (aku berisyarat kepadanya: pergi). Firman Allah subhanahu wa ta'ala:

"Diserukan bahwa diberkahilah orang yang ada di sekitar api." (An-Naml: 8)

"Awshaituhu an uskur" (aku berpesan kepadanya agar bersyukur), "aqadtu fii yadii an qad akhadhtu bikhamsiin" (aku mengikat jari-jariku bahwa aku telah mengambil dengan harga lima puluh), dan "zaraytu 'alaa haa'itii an laa yadkhuluuhu" (aku memberi tanda pada tembokku bahwa jangan mereka memasukinya).

Termasuk contohnya firman Allah 'azza wa jalla:

"Dan Dia menegakkan neraca. Agar kamu jangan melampaui batas dalam neraca." (Ar-Rahman: 7-8)

Di sini "an" berfungsi menafsirkan keadaan tegaknya neraca yang merupakan bahasa keadaan.

Apabila demikian keadaannya, maka ia adalah jenis yang sama dengan "an" yang telah disebutkan sebelumnya. Karena apabila ia berfungsi sebagai penafsir, maka yang ditafsirkannya adalah pembicaraan, dan pembicaraan adalah masdar. Maka ia pun bermakna masdar, hanya saja kamu menempatkan setelahnya kata kerja dalam bentuk perintah atau larangan, dan itu adalah faedah tambahan. Faedah tambahan tidak mengeluarkan kata kerja dari kedudukannya sebagai kata kerja. Maka dari itu ia pun tidak keluar dari kedudukannya sebagai penunjuk masdar, sebagaimana bentuk lampau dan mendatang setelahnya tidak mengeluarkannya dari hal tersebut. Ketika kamu berkata "yu'jibunii an taquum" (aku kagum bahwa kamu berdiri) dan "an qumta" (bahwa kamu telah berdiri), seolah-olah mereka sengaja menuju kepada hakikat peristiwa yang diberitakan tentang pelakunya, bukan peristiwa secara mutlak.

Oleh karena itu "an" tidak bisa menjadi muqtada' (subjek) yang khabarnya berupa keterangan tempat atau kata majrur, karena kata majrur tidak berkaitan dengan makna yang ditunjukkan oleh "an" maupun makna yang karenanya kata kerja dibentuk dan diturunkan dari masdar. Yang berkaitan dengan kata majrur hanyalah masdar itu sendiri yang terlepas dari makna ini, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Maka ia tidak bisa menjadi khabar bagi "an" yang telah disebutkan, meskipun ia bermakna isim (kata benda).

Demikian pula tidak bisa diberitakan tentangnya dengan sesuatu yang merupakan sifat masdar, seperti ucapanmu "qiyāmun sari'" (berdiri yang cepat) atau "bathii'" (lambat) dan semisalnya. Hal seperti ini tidak bisa menjadi khabar tentang masdar.

Namun apabila kamu berkata "hasuna an taquum" (baik bahwa kamu berdiri) dan "qabuha an taf'ala" (buruk bahwa kamu berbuat), maka itu boleh. Karena kamu bermaksud dengan makna maf'ul (objek), seolah-olah kamu berkata "aku menganggap ini baik" atau "aku menganggapnya buruk." Demikian pula apabila kamu berkata "la'an taquum khairun min an taq'uda" (sungguh berdirimu lebih baik daripada dudukmu), itu boleh karena merupakan perbandingan dan perincian, seolah-olah kamu memerintahkannya untuk berbuat. Dan kamu tidak sekadar memberitakan tentang peristiwa, sebagaimana terbukti dari tidak bolehnya hal itu dalam bentuk lampau. Karena kamu tidak bisa berkata "inna qumta khairun min an qa'ada" atau "inna qaama Zaidun khairun min an qa'ada." Ketidakbolehan ini adalah bukti atas apa yang kami kemukakan bahwa peristiwanyalah yang diberitakan.

Adapun "an" bersama apa yang mengikutinya – meskipun bermakna masdar – ia memiliki makna tambahan yang tidak boleh diberitakan tentangnya, namun dimaksudkan dan lazim diperintahkan. Maka apabila kamu mendapatinya sebagai mubtada' dan memiliki khabar, kalimat tersebut tidak sesuai zahirnya sebagaimana telah dijelaskan.

Susunan "Lan"

Adapun "lan," menurut Al-Khalil ia tersusun dari "laa" dan "an." Keberatan Sibawaih tentang bolehnya mendahulukan objek atas "lan" tidak wajib dipertahankan, karena dalam kata-kata yang tersusun boleh berlaku apa yang tidak boleh dalam kata-kata sederhana.

Al-Khalil berdalil dengan syair Jabir Al-Anshari – salah seorang penyair Jahiliyah:

Jika aku bertahan, maka kehidupan terasa manis bagiku, seolah ia adalah madu yang bercampur. Manusia mengharap apa yang tidak akan ia jumpai, dan antara dirinya dan hal terdekat pun ada rintangan.

Apabila hal itu sudah tetap, maka maknanya adalah menafikan kemungkinan dengan "lan" sebagaimana telah dijelaskan. Seharusnya ia menjazm (menjazmkan) seperti "lam," karena ia adalah huruf nafi yang khusus pada kata kerja, sehingga wajib menjadi jazm – yang merupakan peniadaan harakat dan pemutusan suara – agar lafaz dan makna sesuai. Dan sebagian orang Arab memang berbuat demikian dengan menjazmkan bersama "lan" ketika mereka memperhatikan gaya nafi ini.

Namun kebanyakan mereka menashabkan bersama "lan" dengan memperhatikan "an" yang tersusun di dalamnya bersama "laa," karena "an" berasal dari sisi kata kerja dan lebih dekat kepada lafaznya. Maka ia lebih berhak diperhatikan daripada makna nafi. Karena banyak nafi yang tidak menjazmkan kata kerja, yaitu apabila tidak khusus pada kata kerja tanpa isim (kata benda). Sedangkan nafi dalam huruf ini datang dari "laa" yang tidak beramal karena tidak khususnya (pada kata kerja). Maka dari itu nashab bersama "lan" lebih utama daripada jazm.

Hanya saja "lan" telah menyerupai "lam" karena kedekatan makna dan lafaznya, hingga objek kata kerjanya boleh didahulukan atasnya. Maka mereka berkata "Zaidanllan adhrib" (Zaid tidak akan aku pukul) sebagaimana mereka berkata "Zaidan lam adhrib."

Di antara keistimewaan "lan" adalah ia mengkhususkan kata kerja untuk masa mendatang setelah sebelumnya mengandung kemungkinan masa sekarang, sehingga ia sudah cukup menggantikan "sin" dan "sawfa." Dan kebanyakan huruf nashab ini memang mengkhususkan kata kerja untuk masa mendatang.

Di antara keistimewaan "lan" juga adalah ia menafikan apa yang dekat dan maknanya tidak memanjang seperti memanjangnya makna nafi dalam huruf "laa" apabila kamu berkata "laa yaquumu Zaidun abadan" (Zaid tidak akan berdiri selamanya).

Kami telah kemukakan sebelumnya bahwa lafaz-lafaz itu serasi dengan makna-maknanya — yang merupakan ruh-ruhnya. Orang yang cerdas dapat mengenali hakikat makna melalui tabiat dan indrawinya, sebagaimana orang yang jujur dalam firasatnya

dapat mengenali sifat-sifat ruh pada jasad melalui wadahnya dengan kecerdasannya.

Suatu hari aku berkata kepada guru kami Abu Al-'Abbas bin Taimiyah — semoga Allah menyucikan rohnya — bahwa Ibnu Jinni berkata: "Aku pernah melewati suatu masa, apabila ada lafaz yang datang kepadaku, aku mengambil maknanya dari huruf-huruf, sifat-sifat, nada, dan cara susunannya. Lalu aku menelitinya dan ternyata ia sebagaimana yang aku duga atau mendekatinya." Maka beliau berkata kepadaku — semoga Allah merahmatinya: "Ini juga sering terjadi padaku."

Perhatikanlah huruf "laa" — bagaimana kamu mendapatinya sebagai lam diikuti alif yang memanjangkan suara selama napas tidak memutuskan. Maka memanjangnya lafaznya mengisyaratkan pada memanjangnya maknanya. Sedangkan "lan" adalah kebalikan dari itu. Maka perhatikanlah, karena ini adalah makna yang indah.

Dan lihatlah bagaimana dalam kalam yang paling fasih — kalam Allah — datang:

"Dan mereka tidak akan menginginkannya selamanya." (Al-Baqarah: 95)

Dengan huruf "laa" pada tempat yang digandengkan dengannya huruf syarat pada kata kerja, sehingga ia menjadi salah satu bentuk keumuman yang mencakup semua zaman. Yaitu firman Allah 'azza wa jalla:

"Jika kamu mengira bahwa kamu adalah kekasih-kekasih Allah tidak seperti manusia lainnya, maka harapkanlah kematian." (Al-Jumu'ah: 6)

Seolah-olah Dia berfirman: kapanpun mereka mengira demikian pada suatu waktu dari waktu-waktu atau zaman dari zaman-zaman, dan dikatakan kepada mereka "harapkanlah kematian" – mereka tidak akan menginginkannya selamanya. Huruf syarat menunjukkan makna ini, dan huruf "laa" dalam jawab syarat sejajar dengan bentuk keumuman karena luasnya makna nafi di dalamnya.

Sedangkan dalam surah Al-Baqarah disebutkan dengan "lan":

"Dan mereka tidak akan pernah menginginkannya." (Al-Baqarah: 95)

Maka nafinya dibatasi dan didekatkan, karena sebelumnya terdapat:

"Katakanlah: jika kampung akhirat itu milikmu." (Al-Baqarah: 94)

Karena "in" dan "kaana" di sini bukan termasuk bentuk keumuman, sebab "kaana" tidak menunjukkan peristiwa semata, melainkan ia masuk pada muftada' dan khabar sebagai ungkapan tentang waktu lampau yang padanya terjadi peristiwa itu. Seolah-olah Allah 'azza wa jalla berfirman: jika kampung akhirat itu memang telah ditetapkan bagimu dan telah tetap bagimu dalam ilmu Allah, maka harapkanlah kematian sekarang. Kemudian berfirman dalam jawabannya:

"Dan mereka tidak akan pernah menginginkannya."

Maka makna jawab sesuai dengan makna kalimat tanya dalam kedua ayat tersebut.

Dan tidak ada dalam firman-Nya "abadan" (selamanya) sesuatu yang bertentangan dengan apa yang kami katakan.

Karena "abadan" setelah fi'il hal (kata kerja masa sekarang) bisa ada. Kamu berkata "Zaidun yaquumu abadan" (Zaid selalu berdiri).

Kelemahan Mu'tazilah dalam Memahami Kalam Allah

Dari hal yang telah disebutkan tentang terbatasnya makna nafi dalam "lan" dan panjangnya dalam "laa" — orang yang diberi taufik mengetahui kelemahan Mu'tazilah dalam memahami kalam Allah subhanahu wa ta'ala, ketika mereka menjadikan "lan" sebagai penunjuk nafi selamanya. Mereka berdalil dengan firman-Nya:

"Kamu sekali-kali tidak akan dapat melihat-Ku." (Al-A'raf: 143)

Dari sini aku mengetahui bahwa bid'ah mereka yang buruk telah menghalangi mereka dari memahami kalam Allah sebagaimana mestinya. Demikianlah setiap pelaku bid'ah — kamu dapati ia terhalangi dari memahami Al-Qur'an.

Perhatikanlah firman Allah subhanahu wa ta'ala:

"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata." (Al-An'am: 103)

Bagaimana Dia menafikan perbuatan "idraak" (mencapai/meliputi) dengan "laa" yang menunjukkan panjang dan kekalnya nafi. Karena Dia memang tidak akan pernah dapat diliputi selamanya, meskipun orang-orang beriman melihat-Nya. Karena penglihatan mereka tidak dapat meliputi-Nya — Mahasuci Dia dari diliputi oleh makhluk.

Dan bagaimana Dia menafikan ru'yah (melihat) dengan "lan" dalam firman-Nya:

"Kamu sekali-kali tidak akan dapat melihat-Ku." (Al-A'raf: 143)

Karena nafinya tidak bersifat abadi.

Allah subhanahu wa ta'ala telah mendustakan mereka dalam klaim pengabdian nafi dengan "lan," dengan firman-Nya bahwa para penghuni neraka akan berkata: "Wahai Malik!

"Hendaklah Tuhanmu mematikan kami saja." (Az-Zukhruf: 77)

Ini adalah keinginan akan kematian. Seandainya "lan" mengharuskan kekalnya nafi, niscaya kalam ini saling bertentangan — bagaimana lagi padahal ia digandengkan dengan keabadian dalam firman-Nya:

"Dan mereka tidak akan pernah menginginkannya selamanya." (Al-Baqarah: 95)

Namun hal itu tidak berlawanan dengan keinginan mereka akan kematian di neraka. Karena keabadian terkadang dimaksudkan sebagai keabadian yang terbatas dan terkadang keabadian mutlak.

Yang terbatas seperti keabadian dalam masa hidup, seperti ucapanmu: "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengannya selamanya" — ini terbatas. Yang mutlak seperti ucapanmu: "Demi Allah, aku tidak akan kafir kepada Tuhanku selamanya."

Apabila demikian, maka ayat hanya mengharuskan penafian keinginan akan kematian selama kehidupan dunia, dan tidak menyinggung akhirat sama sekali. Hal itu karena mereka — disebabkan kecintaan pada kehidupan dan kebencian terhadap

balasan — tidak akan menginginkannya di dunia. Dan ini tidak ada di akhirat.

Maka demikianlah seharusnya kalam Allah dipahami, bukan seperti pemahaman orang-orang yang membelokkannya dari tempatnya.

Abu Al-Qasim As-Suhail berkata: "Namun aku katakan bahwa orang Arab hanya menafikan dengan 'lan' apa yang memungkinkan menurut lawan bicara dan diduga akan terjadi. Maka kamu berkata kepadanya bahwa itu tidak akan terjadi untuk apa yang ia duga akan terjadi. Karena 'lan' mengandung makna 'an.' Dan apabila menurut mereka perkaranya berupa keraguan bukan dugaan — seolah ia berkata: apakah akan terjadi atau tidak — kamu berkata dalam nafi 'lan yakuun' (tidak akan terjadi)."

Semua ini dikatakan karena susunannya dari "laa" dan "an." Dan telah jelas bagimu alasan pengkhususannya dalam Al-Qur'an Al-Karim pada tempat-tempat yang terdapat di sana tanpa menggunakan "laa."

Faedah: "Idzaa" sebagai Keterangan Waktu yang Mengandung Syarat

Ucapan Para Ahli Bahasa tentang "Idzaa Akramaka"

As-Suhail berkata: "Menurutku 'idzaa' adalah 'idzaa' keterangan waktu yang mengandung syarat yang telah dicopot darinya makna keisiman, sebagaimana mereka melakukan hal itu pada 'idz' pada kaf khithab (kaf dhamir), dan pada dhamir-dhamir munfashil. Demikian pula mereka melakukan hal itu pada 'idzaa', hanya saja mereka menambahkan tanwin padanya sehingga alif-

nya lenyap. Menurut qiyas apabila kamu waqaf (berhenti) padanya, alif harus kembali karena hilangnya 'illat (penyebab). Mereka men-tanwin-kannya karena mereka memisahkannya dari idhafah, karena tanwin adalah tanda keterpisahan, sebagaimana mereka memisahkannya dari idhafah kepada jumlah. Maka tanwin menggantikan jumlah."

Hanya saja 'idz' pada tempat itu tidak keluar dari keisiman, seperti dalam firman-Nya:

"Dan tidaklah bermanfaat bagimu pada hari ini, karena kamu telah berbuat zalim, bahwa kamu bersekutu dalam azab." (Az-Zukhruf: 39)

Sibawaih menjadikannya di sini sebagai huruf yang berkedudukan seperti "an."

Apabila dikatakan: tidak ada sesuatu pun dari hal-hal yang dijadikan huruf setelah sebelumnya isim, melainkan masih tersisa di dalamnya sebagian dari makna-maknanya — sebagaimana tersisa dalam kaf khithab makna khithab, dan dalam 'ala' makna keberadaan di atas — lalu apa yang tersisa dalam 'idzaa' dari makna-maknanya dalam keadaan keisiman?

Jawabannya: Apabila kamu berkata "sa'af'alu kadzaa idzaa kharaja Zaidun" (aku akan melakukan ini ketika Zaid keluar), maka perbuatanmu terikat dengan keluarnya dan disyaratkan dengannya. Demikian pula apabila seseorang berkata kepadamu "aku telah memuliakanmu" dan kamu berkata "idzaa ahsana ilaika rabbuka" (apabila Tuhanmu berbuat baik kepadamu), kamu mengaitkan kebaikanmu dengan pemuliaannya dan menjadikannya sebagai balasannya. Maka masih tersisa di dalamnya ujung dari makna balasan, dan ia adalah huruf

sebagaimana sebelumnya ada makna balasan di dalamnya ketika masih isim.

Adapun 'idz' dalam firman-Nya "idz zhalamtum" (ketika kamu berbuat zalim) – di dalamnya ada makna kebersamaan antara dua perbuatan sebagaimana hal itu ada padanya ketika sebagai keterangan waktu. Kamu berkata "la'adhribanna Zaidan idz syatamanii" (sungguh aku akan memukul Zaid ketika ia mencaciku). Maka meskipun ia bukan keterangan waktu, di dalamnya ada makna keterangan waktu. Seolah-olah kamu mengingatkannya bahwa kamu akan membalasnya atas apa yang terjadi darinya di waktu caci-mencaci. Maka meskipun pemukulan tidak terjadi tepat pada saat caci-mencaci, ia tetap merujuk dan mengingatkan padanya.

Maka telah tampak bagimu kedekatan antara 'idz' dan 'an' yang berfungsi sebagai maf'ul min ajlih. Maka dari itu Sibawaih menyerupakan 'idz' dengan 'an' dalam bab-bab yang jarang dalam kitabnya.

Sungguh mengherankan Al-Farisi yang tidak menyadari hal itu dan menjadikannya keterangan waktu, kemudian bersusah payah dalam mengaitkan kata kerja "naf'u" (manfaat) padanya dan mengarahkannya kepadanya.

Adapun "idzaa" apabila ber-tanwin, maka ia hanya bisa berdiri dengan bersandar pada apa yang sebelumnya agar keterangan waktu yang disandarkan kepadanya bisa berpijak. Maka tidak hilang darinya makna keterangan waktu sebagaimana hilang dari saudaranya ketika di-tanwin-kan dan dipisahkan dari kata kerja yang sebelumnya disandarkan kepadanya.

Pokok masalahnya adalah: 'idz' dan 'idzaa' dalam tingkat kesamaran dan kejauhan dari kemiripan dengan isim, serta kedekatan dari huruf, sangatlah jauh. Hal itu karena tidak adanya derivasi, sedikitnya huruf lafaz, tidak adanya tamakkuniyah, dan lain-lain. Seandainya bukan karena idhafah keduanya kepada kata kerja yang dibangun untuk waktu dan yang memerlukan keterangan waktu, niscaya tidak pernah dikenali pada keduanya makna isim sama sekali. Karena tidak satu pun dari keduanya yang menunjukkan makna dalam dirinya sendiri — keduanya hanya datang untuk makna yang ada pada selainnya.

Apabila keduanya diputus dari makna itu, maka makna huruf semakin kental pada keduanya. Hanya saja 'idz' — karena apa yang kami sebutkan berupa idhafah apa yang sebelumnya dari keterangan waktu kepadanya — tidak berpisah darinya makna isim. Dan idhafah kepadanya pada hakikatnya bukan kepadanya, melainkan kepada jumlah yang telah digantikan oleh tanwin.

Adapun 'idzaa' — karena setelah terpisah dari idhafah tidak ada padanya sesuatu yang menopang makna keisiman — maka ia menjadi huruf karena kedekatannya dengan huruf-huruf syarat dalam makna. Dan ketika ia menjadi huruf yang khusus pada kata kerja dan mengkhususkannya untuk masa mendatang seperti huruf-huruf nashab lainnya pada kata kerja, mereka pun menashab-kan kata kerja setelahnya. Karena kata kerja itu tidak menempati posisi isim sehingga berhak mendapat rafa', dan tidak pula tidak wajib terjadi sehingga berhak mendapat jazm. Maka tidak tersisa kecuali nashab.

Dan karena amalannya bukan amalan asli, maka ia tidak sekuat saudara-saudaranya. Maka terkadang diabaikan dan terkadang diamalkan, dan ia lemah di antara amil-amil kata kerja.

Apabila dikatakan: Mengapa mereka tidak melakukan pada 'idzaa' apa yang mereka lakukan pada 'idz' ketika men-tanwin-kannya dan membuang jumlah setelahnya, sehingga mereka menyandarkan keterangan-keterangan waktu kepadanya sebagaimana mereka menyandarkannya kepada 'idz' dalam "yawma'idzin" (pada hari itu) — karena idhafah dalam makna kepada jumlah yang telah digantikan oleh tanwin?

Jawabannya: 'Idz' telah digunakan dengan disandarkan kepada kata kerja dalam makna pada gaya hikayatul hal (penceritaan keadaan saat ini) sebagaimana firman Allah subhanahu wa ta'ala:

"Dan alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat ketika orang-orang yang zalim berada dalam tekanan-tekanan sakaratul maut." (Al-An'am: 93)

Sedangkan 'idzaa' sama sekali tidak pernah digunakan dengan disandarkan kepada kata kerja lampau dalam keadaan apapun, dan tidak pula dalam gaya hal. Maka dari itu mereka mencukupkan diri dengan menyandarkan keterangan-keterangan waktu kepada 'idz' — dengan maksud jumlah setelahnya — tanpa menyandarkannya kepada 'idzaa.'

Lagi pula 'idz' pada asalnya terdiri dari dua huruf sedangkan 'idzaa' tiga huruf. Maka yang lebih sedikit huruf lafalnya lebih berhak mendapat penambahan dan penyandaran waktu-waktu kepadanya, karena mudlaf dan mudlaf ilaih berkedudukan seperti satu isim, dan itu merupakan penambahan padanya.

Yang lebih kuat dari ini adalah bahwa 'idzaa' mengandung makna balasan sedangkan 'idz' tidak ada aroma balasan padanya. Maka terlarang menyandarkan keterangan waktu kepada 'idzaa,'

karena hal itu akan membatalkan makna balasan yang ada padanya. Karena mudlaf dan mudlaf ilaih seperti satu hal, maka seandainya "al-hiin" (waktu) dan semisalnya disandarkan kepadanya, hukumnya akan mendominasi keduanya karena lemahnya 'idzaa' dari derajat huruf syarat. Maka perhatikanlah hal ini.

Faedah: Indah tentang Lam Kay dan Lam Juhud

Lam kay dan lam juhud adalah dua huruf yang membutuhkan "an" tersembunyi, hanya saja lam kay adalah lam 'illah (sebab/tujuan) sehingga tidak boleh hadir setelahnya kecuali fi'il yang menjadi sebab bagi apa yang ada setelahnya. Apabila fi'il tersebut dalam bentuk negatif, hal itu tidak mengeluarkannya dari kategori lam kay sebagaimana pendapat Al-Shaimari, karena makna 'illah pada lam kay tetap ada.

Adapun perbedaan antara lam juhud dan lam kay terdapat dari enam sisi:

Pertama: Lam juhud harus didahului oleh kata "kana" yang dinafikan dengan syarat bermakna lampau, yaitu "ma kana" atau "lam yakun", bukan yang akan datang. Maka tidak boleh dikatakan: "ma akunu li-azuraka." Dan "kana" di sini bersifat zamaniyyah naqishah (kata kerja bantu penunjuk waktu), bukan kana tammah (kata kerja sempurna), dan tidak boleh hadir setelah isimnya keterangan tempat maupun jar-majrur. Tidak boleh dikatakan: "ma kana Zaidun 'indaka li-yadzhaba" maupun "amsi li-yakhruja." Inilah empat perbedaan yang sekaligus.

Yang dapat membuka tabir makna bagimu dan mengantarkanmu langsung kepada tujuannya adalah bahwa "kana" zamaniyyah merupakan ungkapan tentang waktu lampau,

sehingga ia tidak bisa menjadi sebab bagi peristiwa yang terjadi, dan tidak pula dapat dikaitkan dengan maf'ul min ajlihi, hal, maupun keterangan tempat. Dalam hal keterkaitannya dengan keterangan waktu pun masih perlu dipertimbangkan. Inilah yang menghalangi lam 'illah hadir sebelumnya, atau jar-majrur dan keterangan hadir sesudahnya.

Kelima: Perbedaan antara kedua lam ini adalah bahwa fi'il setelah lam juhud pelakunya haruslah kembali kepada isim "kana", karena fi'il setelahnya berkedudukan sebagai khabar. Maka tidak boleh dikatakan: "ma kana Zaidun li-yadzhaba 'Amrun" sebagaimana boleh dikatakan: "ya Zaidu, li-yadzhaba 'Amrun" atau "li-tadzhaba anta." Namun boleh dikatakan: "ma kana li-yadzhaba" dan "ma kuntu li-af'ala."

Keenam: Bolehnya menampakkan "an" setelah lam kay, sedangkan setelah lam juhud hal itu tidak diperbolehkan, karena lam juhud dalam perkataan mereka berfungsi sebagai negasi terhadap fi'il masa depan yang menggunakan "sin" atau "saufa", sehingga lam juhud menjadi setara dengannya, dan tidak boleh hadir setelahnya apa yang tidak bisa hadir setelah "sin" atau "saufa".

Dalam catatan ini terdapat pintu masuk menuju berbagai faedah dari Kitabullah dan tangga untuk merenunginya. Seperti firman Allah: **"Dan Allah sekali-kali tidak akan mengazab mereka, sedang engkau berada di antara mereka."** (Al-Anfal: 33) Di sini digunakan lam juhud karena merupakan negasi terhadap sesuatu yang dikhawatirkan akan terjadi di masa depan. Kemudian Allah berfirman: **"Dan Allah tidak akan mengazab mereka sedang mereka meminta ampun."** (Al-Anfal: 33) Di sini digunakan isim fa'il yang tidak terikat pada waktu tertentu, karena yang dimaksud

adalah negasi terjadinya azab terhadap orang-orang yang beristighfar secara umum, tidak mengkhususkan waktu lampau maupun yang akan datang.

Demikian pula firman-Nya: **"Dan Tuhanmu tidak akan membinasakan negeri-negeri secara zalim."** (Hud: 117) Kemudian: **"Dan Kami tidak pernah membinasakan suatu negeri."** (Al-Qashash: 59) Perhatikanlah ayat yang satu melalui kacamata ayat yang lainnya, niscaya engkau akan menemukan keselarasannya.

Lam 'Aqibah atau Lam Shairurah

Adapun lam 'aqibah yang mereka sebut juga lam shairurah, seperti dalam firman Allah: **"Agar menjadi musuh bagi mereka."** (Al-Qashash: 8), maka pada hakikatnya ia adalah lam kay juga. Namun ia dikaitkan dengan khabar karena tujuan dan kehendak yang diberitakan, dan sesungguhnya ia terkait dengan kehendak pelaku fi'il yang sebenarnya, yaitu Allah Subhanahu wa Ta'ala. Artinya, Allah melakukan hal itu agar terjadi demikian dan demikian.

Demikian pula perkataan mereka: "A'taqa li-yamuuta" (ia memerdekakan agar mati); budak itu tidak dimerdekakan dengan tujuan kematian, dan lam pun tidak terkait dengan fi'il tersebut. Sesungguhnya maknanya adalah: Allah mentakdirkan bahwa ia akan dimerdekakan agar mati, sehingga lam tersebut terkait dengan yang ditakdirkan dan perbuatan Allah.

Analoginya adalah hadits: *"Aku lupa agar aku membuat sunnah."* Barangsiapa yang meriwayatkannya dengan "unsia" (dengan tasydid) maka ia telah menyingkap tabir maknanya.

Aku mendengar guru kami Abu Al-Abbas Ibnu Taimiyah berkata: Mustahil lam 'aqibah masuk ke dalam perbuatan Allah, karena lam 'aqibah dalam perkataan manusia menunjukkan ketidaktahuan pelaku terhadap akibat perbuatannya – seperti keluarga Fir'aun memungut Musa, karena mereka tidak mengetahui akibatnya – atau menunjukkan ketidakmampuan pelaku menolak akibat tersebut, seperti ungkapan: *"Lahirkanlah untuk kematian dan bangunlah untuk kehancuran."* Adapun dalam perbuatan Dzat yang tidak tersembunyi dari-Nya seberat zarrah pun, dan yang berkuasa atas segala sesuatu, maka tidak mungkin ada lam kecuali lam kay, yaitu lam ta'lil.

Untuk faedah-faedah semacam ini yang hampir tidak ditemukan dalam kitab-kitab, seseorang membutuhkan pergaulan langsung dengan para guru dan ulama.

Faedah: Negasi Masa Lampau dan Negasi Masa Depan

Sebagaimana "lan" digunakan untuk menafikan masa depan, seharusnya "la" digunakan untuk menafikan masa lampau. Penggunaan semacam ini memang ada, seperti firman Allah: **"Maka ia tidak menempuh jalan yang mendaki lagi sukar."** (Al-Balad: 11) Dan seperti: *"Dan hamba mana pun dari hamba-hamba-Mu yang tidak pernah singgah..."*

Namun dalam penggunaan yang lebih umum, mereka beralih menafikan masa lampau dengan "lam" karena beberapa alasan. Di antaranya: mereka mengkhususkan masa depan dengan "lan", maka mereka ingin mengkhususkan masa lampau pula dengan satu huruf. Sedangkan "la" tidak mengkhususkan antara lampau

dan masa depan, dan tidak pula mengkhususkan fi'il dari isim. Maka mereka mengkhususkan negasi masa lampau dengan "lam."

Di antara alasan lainnya adalah agar tidak timbul keraguan mengenai keterpisahannya dari apa yang ada setelahnya, sebab "la" bisa saja menjadi negasi bagi apa yang ada sebelumnya sementara apa yang ada sesudahnya bersifat wajib. Seperti "la uqsimu" (aku tidak bersumpah) – bahkan ada yang berpendapat dalam perkataan Umar: "La naqdhi ma tajanaafna li-itsmin" bahwa "la" menafikan apa yang ada sebelumnya dan "naqdhi" adalah wajib bukan dinafikan.

Sebagian ulama berpendapat serupa dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Tidak boleh dua perapian keduanya saling terlihat."* (Diriwayatkan dengan shahih) Bahwa "la" menafikan apa sebelumnya dan yang sesudahnya adalah wajib. Namun ini keliru dalam kedua riwayat tersebut dan merupakan pencampuradukan yang tidak boleh digunakan untuk memahami nash-nash.

Demikian pula firman Allah: **"Aku bersumpah dengan hari Kiamat."** (Al-Qiyamah: 1-2) Bahkan pendapat dalam ayat ini salah satu dari dua: pertama, bahwa ia adalah qasam (sumpah) dan ini lemah; kedua, bahwa "la" disisipkan di awal sumpah sebagai penegasan negasi terhadap apa yang disumpahkan dan sebagai penguatan negasinya – seperti perkataan Abu Bakar As-Shiddiq: *"La haa Allaahi, ta'ammada ila asadin min usuudillaahi."*

Di antara yang menunjukkan perhatian mereka untuk menyambungkan huruf negasi dengan apa yang ada setelahnya guna memutus keraguan ini adalah mereka mengubah lafaz fi'il madhi setelah "lam" menjadi lafaz mudhari'. Ini dilakukan demi

menjaga ketersambungan dan mengalihkan keraguan dari anggapan keterpisahan.

Jika ditanya: Apa yang ada dalam lafaz mudhari' yang menguatkan makna ini? Apakah keduanya sama, yaitu fi'il madhi dan mudhari' setelah dibalik? Jawabannya: Tidak sama. Ketahuilah bahwa fi'il-fi'il bersifat menyerupai huruf-huruf dari sisi keduanya sama-sama beramal pada isim. Dari sinilah fi'il layak mendapat bina' (bentuk tetap), dan bagi 'amil (yang beramal) seharusnya tidak dalam posisi siap menerima 'amil lain untuk memutus keberurutan yang batil.

Fi'il madhi dengan sifat ini berada dalam keadaan aslinya berupa bina' dan kemiripannya dengan huruf-huruf yang beramal pada isim. Maka ketika diucapkan, kesan yang muncul selalu adalah keterputusannya dari apa yang ada sebelumnya, kecuali ada dalil yang menghubungkannya dan qarinah yang menyatukannya. Dan ia sama sekali tidak bisa menempati posisi hal kecuali disertai qayid (pembatas) yang menjadikan fi'il ini berada dalam posisi hal.

Jika ditanya: Bukankah fi'il madhi bisa menempati posisi sifat nakirah, seperti "marartu bi-rajulin dzahaba" (aku melewati seorang lelaki yang telah pergi)? Jawabannya: Karena butuhnya isim nakirah kepada sifat dan sangat memerlukannya kepada takhshish (pengkhususan) untuk melengkapi faedah khabar — itulah yang mengikat antara fi'il dan isim nakirah. Berbeda dengan hal yang datang setelah kalimat sudah sempurna dan cukup.

Adapun posisinya sebagai khabar muqtada', maka karena sangat butuhnya muqtada' kepada khabarnya, hal itu diperbolehkan. Namun apabila engkau memasukkan "anna" pada

mubtada', maka fi'il madhi tidak bisa lagi berkedudukan sebagai khabar, karena dalam khabar "anna" terdapat lam yang disertai makna permulaan dan kelanjutan kalimat. Hal ini berpadu dengan sighat madhi dan keduanya saling mendukung untuk menghalangi fi'il madhi menjadi khabar bagi apa yang ada sebelumnya. Hal ini tidak berlaku pada fi'il mudhari'.

Fi'il mudhari' tidak sama dengan fi'il madhi, karena kemiripannya dengan isim menyiapkannya untuk menerima 'amil dan bertasharruf dengan berbagai bentuk i'rab seperti isim, serta mengeluarkannya dari kemiripan dengan huruf-huruf yang mendapat prioritas di awal kalimat, dan menjadikannya seperti isim-isim yang di'rahi. Oleh karena itu ia menempati posisi hal, sifat, dan khabar mubtada'. Masuknya lam pun tidak memutuskan dari posisi khabar dalam bab "inna" sebagaimana fi'il madhi terputus — karena sighat madhi mendapat prioritas di awal kalimat sebagaimana telah disebutkan.

Jika ditanya: Apa wajah kemiripan fi'il mudhari' dengan isim sebelum masuknya huruf-huruf tambahan? Maka huruf-huruf tambahan yang ada di awal fi'il mudhari' mengandung makna-makna isim seperti mutakallim dan mukhatab. Maka apa yang mengandung makna isim, di'rahi — sebagaimana isim-isim yang mengandung makna huruf mendapat bina'. Dengan ini, asal masuknya huruf-huruf tambahan adalah kemiripan dengan isim, dan dari sini muncul berbagai wajah yang tidak berlaku pada fi'il madhi.

Faedah: Indah tentang Lam Amar dan La Nahiyah

Lam amar, "la" dalam nahyi, dan huruf-huruf jazaa' masuk pada fi'il mustaqbal. Oleh karena itu, seharusnya tidak ada lafaz fi'il madhi hadir setelahnya. Namun kenyataannya terkadang ditemukan, dan itu karena hikmah tertentu.

Adapun huruf nahyi, fi'il madhi tidak bisa hadir setelahnya agar tidak rancu dengan makna nafyi (negasi) yang tidak berjasmkan fi'il. Namun apabila "la" bermakna doa, maka boleh fi'il madhi hadir setelahnya.

Terdapat beberapa alasan mengapa fi'il madhi hadir dalam konteks doa. Di antaranya: mereka ingin menggabungkan tafa'ul (optimisme) dengan doa dalam satu lafaz, sehingga mereka menggunakan lafaz fi'il yang telah terlaksana dalam konteks doa sebagai bentuk tafa'ul bahwa doa akan dikabulkan. Mereka mengatakan: "La khayyabakallahu" (semoga Allah tidak mengecewakanmu).

Juga karena orang yang berdoa, dalam doanya terkandung maksud untuk memberitahu pendengar dan mengabarkan kepada lawan bicara bahwa ia sedang berdoa. Maka mereka menggunakan lafaz khabar untuk menunjukkan makna pemberitahuan yang terkandung di dalamnya, seperti: "A'azzakallahu wa akramaka" (semoga Allah memuliakanmu) dan "La rahima fulanan" — yang menggabungkan doa dan pemberitahuan sekaligus, karena engkau sedang berdoa sekaligus mengabarkan.

Yang memperjelas hal ini adalah bahwa engkau tidak mengucapkan ini saat bermunajat kepada Allah untuk dirimu sendiri. Engkau tidak mengatakan: "Rahimtani ya Rabb, razaqtani, ghafarta li" (Engkau telah merahmati aku, merizki aku,

mengampuni aku) sebagaimana engkau mengatakan kepada lawan bicara: "Rahimakallahu, razaqaka, ghafara lak" — karena saat bermunajat tidak ada siapapun yang hendak engkau beritahu atau kabarkan; engkau semata-mata adalah seorang yang berdoa dan memohon.

Jika ditanya: Mengapa mereka tidak khawatir kerancuan sebagaimana mereka khawatir dalam konteks nahyi? Jawabannya: Doa memiliki kewibawaan yang mengangkat kerancuan. Dan menyebut nama Allah bersama fi'il tidaklah sama dengan menyebut nama manusia. Renungkanlah, karena ini sangat indah dalam teori dan qiyas.

Telah datang beberapa hal dalam bentuk khabar yang maknanya perintah atau larangan. Di antaranya perkataan Umar: "Shalla rajulun fi kadza wa kadza min al-libaas" (seseorang shalat dalam pakaian demikian dan demikian); dan perkataan mereka: "Anjaza hurrun ma wa'ada" (orang merdeka menepati janjinya); serta "Ittaqallaha imru'un" (seorang lelaki bertakwa kepada Allah). Ini banyak sekali. Semua itu datang dalam bentuk khabar yang sudah terlaksana sebagai bentuk penegasan bahwa hal itu seharusnya terjadi dan tidak mungkin tidak, sehingga tidak perlu meminta lawan bicara untuk mewujudkannya, melainkan mengabarkannya sebagai khabar murni seperti mengabarkan tentang sesuatu yang ada.

Ada jalan lain yang lebih dalam maknanya: bahwa ini adalah khabar murni tentang wajibnya hal tersebut dan tetapnya kebaikannya dalam akal, syariat, dan fitrah. Seolah-olah yang dimaksud dengan "anjaza hurrun ma wa'ada" adalah: hal itu sudah

tetap dalam muru'ah (kehormatan) dan mengakar dalam fitrah. Dan perkataan Umar: *"Shalla rajulun fi izarin wa rida'."* – diriwayatkan oleh Al-Bukhari – maknanya: ini adalah sesuatu yang telah ditetapkan dalam agama, tampak dan terbukti dari syariat.

Isyarat kepada makna-makna inilah yang membuat kalimat tersebut berbelok ke bentuk khabar meski sebenarnya berisi perintah. Setelah fi'il-fi'il semacam ini hampir selalu hadir isim nakirah karena keumuman hukum ini dan berlakunya nakirah pada jenisnya. Sebab apabila nakirah diganti dengan isim ma'rifah, maka makna khabar menjadi murni dan makna perintah hilang – seperti: *"Ittaqallaha Zaidun"* dan *"Anjaza 'Amrun ma wa'ada"* – menjadi khabar bukan perintah.

Inilah kedudukan masalah yang terkenal: **"Khabar yang bermakna perintah."**

Khabar Bermakna Perintah dalam Al-Quran

Seperti firman Allah: **"Para ibu menyusui anak-anak mereka"** (Al-Baqarah: 233) dan **"Para istri yang ditalak menunggu."** (Al-Baqarah: 228) Serta ayat-ayat sejenisnya. Siapa yang menempuh jalan pertama menjadikannya khabar yang bermakna perintah. Siapa yang menempuh jalan kedua berkata: Bahkan ia adalah khabar hakiki yang tidak dibelokkan dari sisi khabar, melainkan ia adalah khabar tentang hukum Allah, syariat, dan agama-Nya – bukan khabar tentang kenyataan yang ada sehingga menimbulkan kemusykilan bahwa mungkin tidak terjadi makhbarnya. Kemusykilan itu hanya berlaku pada khabar tentang kenyataan yang ada, sedangkan khabar tentang hukum dan syariat adalah

hak yang sesuai dengan maknanya dan tidak mungkin berbeda sama sekali.

Kebalikannya: Perintah yang Bermakna Khabar

Seperti sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Jika engkau tidak malu, maka lakukanlah apa yang engkau kehendaki."* – Diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Bentuknya adalah perintah, namun maknanya adalah khabar murni: siapa yang tidak memiliki rasa malu maka ia akan melakukan apa yang ia inginkan.

Namun kalimat itu dibelokkan dari bentuk khabar ke bentuk perintah karena faedah yang sangat indah: bahwa seorang hamba memiliki dari rasa malunya seorang yang memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan. Barangsiapa yang tidak memiliki perintah dari dalam dirinya ini, maka perintah-perintah dari luar tidak akan bermanfaat baginya. Inilah peringatan Allah dalam hati hamba yang beriman yang diisyaratkan oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Nasihat-nasihat dari luar tidak akan bermanfaat jika tidak menemukan peringatan batin ini.

Maka siapa yang tidak memiliki peringatan dari dirinya sendiri, nasihat tidak akan bermanfaat baginya. Apabila perintah yang melarang itu hilang karena hilangnya rasa malu, maka ia pasti taat kepada seruan kesesatan dan syahwat dengan ketaatan yang tidak dapat ia lepaskan. Maka ia diserupakan dengan orang yang diperintah, seolah-olah dikatakan: apabila engkau tidak mau mematuhi perintah rasa malu, maka engkau patuh kepada perintah kesesatan dan kebodohan, dan engkau pasti menaatinya, dan engkau pasti melakukan apa yang engkau kehendaki.

Maka digunakanlah sighat perintah untuk mengingatkan makna ini. Seandainya dibelokan ke sighat khabar murni dengan dikatakan: "Idza lam tastahi sha'na ma shi'ta" (Jika engkau tidak malu, engkau melakukan apa yang engkau kehendaki), maka makna yang halus ini tidak akan dapat dipahami darinya. Renungkanlah, dan jauhilah sikap berhenti pada ketebalan pikiran dan kekerasan tabiat, karena keduanya mengajakmu mengingkari keindahan-keindahan ini dan semacamnya, maka janganlah engkau mematuhi keduanya.

Fi'il Mustaqbal dalam Bentuk Perintah dalam Bab Syarat

Seperti: "Qum ukrimka" (berdirilah, aku akan memuliakanmu), yakni: apabila engkau berdiri, aku akan memuliakanmu. Ada yang mengatakan hikmahnya adalah bahwa sighat perintah menunjukkan makna masa depan, maka mereka beralih kepadanya demi kemudahan. Namun alasan ini tidak konsisten, karena fi'il-fi'il yang khusus untuk masa depan tidak cocok diganti dengan lafaz perintah pada umumnya, seperti: "sa-yaqumu", "saufa yaqumu", "lan taquma", "uriidu an yaquma."

Yang paling baik untuk dikatakan dalam "qum ukrimka" adalah bahwa terdapat dua faedah dan dua tujuan: pertama, menjadikan berdiri sebagai sebab bagi pemuliaan dan penuntutnya sebagaimana sebab-sebab menuntut akibatnya. Kedua, hal itu merupakan sesuatu yang diinginkan oleh yang memerintah. Faedah kedua ini tidak ditunjukkan oleh fi'il mustaqbal, maka beralih darinya ke lafaz perintah untuk menegaskan. Dan ini sangat jelas.

Fi'il Mustaqbal dalam Bentuk Madhi setelah Huruf Jazaa'

Adapun hadirnya fi'il mustaqbal setelah huruf jazaa' dalam bentuk fi'il madhi, ada yang menjelaskannya dengan alasan serupa: bahwa iradah (kehendak) tidak menunjukkan masa depan, maka mereka beralih ke fi'il madhi karena lebih ringan. Namun alasan ini pun tidak konsisten dan tidak mandiri – karena dapat dibantah dengan adatun-adatun lain yang fi'il setelahnya hanya bisa mustaqbal namun tidak menggunakan lafaz madhi.

Yang lebih baik untuk dikatakan: peralihannya dari fi'il mustaqbal ke sighat madhi di sini adalah isyarat kepada faedah yang sangat indah, yaitu menempatkan syarat dalam kaitannya dengan jaza' (jawab syarat) pada posisi fi'il madhi. Sebab syarat selalu mendahului jaza' dan berada sebelumnya, sehingga ia bersifat lampau relatif terhadap jaza'. Tidakkah engkau lihat bahwa apabila engkau berkata: "In ittaqayta Allaha adkhalaka jannatahu" (Jika engkau bertakwa kepada Allah, Dia akan memasukkanmu ke surga-Nya), maka takwa pasti mendahului masuk surga – sehingga ia bersifat lampau relatif terhadap jaza'.

Maka digunakanlah lafaz madhi untuk menegaskan jaza' dan membuktikan bahwa yang kedua tidak terjadi kecuali setelah yang pertama benar-benar terwujud dan masuk ke alam nyata. Tidak cukup hanya dengan tekad dan kesiapan batin yang ada pada fi'il mustaqbal. Tidak ada jalan untuk meraih jaza' kecuali dengan didahuluinya syarat dan terlampauinya. Maka fi'il madhi hadir karena faedah indah ini, sementara mereka aman dari kerancuan karena adanya adat syarat yang memastikan makna mustaqbal pada keduanya.

Kemudian muncul pertanyaan: penjelasan ini bagus untuk fi'il syarat, namun apa yang membuat jaza' yang mustaqbal dari segala sisi juga hadir dalam bentuk fi'il madhi, seperti dalam "in qumta qi'tu"?

Ini pertanyaan yang bagus. Jawabannya: setelah mereka menetapkan faedah itu pada fi'il syarat, mereka bermaksud memperindah lafaz dengan cara menyesuaikan awal kalimat dengan akhirnya — keserasian dan keseimbangan bagian-bagiannya. Maka jaza' pun dihadirkan dalam bentuk madhi demi hikmah ini. Sebab kedua lafaz syarat dan jaza' ibarat dua saudara kandung, dan engkau melihat mereka mengubah lafaz dari asalnya demi keserasian dan kesepadanan — seperti perkataan mereka: "ataiituhu bil-ghadaya wal'-asyaya" dan "ma'zuurat ghairu ma'juuraat."

Tidakkah engkau lihat betapa indahnya: "in tazurni azurka" dan "in zurtani zurtuqa", serta betapa janggalnya: "in tazurni zurtuqa" sehingga kebanyakan ahli nahwu melarangnya. Meskipun segolongan ulama membolehkannya, di antaranya Abu Abdillah Ibnu Malik dan lainnya, dan itu adalah pendapat yang benar karena banyaknya syahid dan sahnya qiyas.

Ibnu Malik berpendapat bahwa bentuk mustaqbal dalam bab ini adalah yang pokok, sedangkan madhi adalah cabang darinya. Jadi apabila kalian membolehkan madhi di awal dan mustaqbal sesudahnya, maka membolehkan mustaqbal yang pokok di awal dan madhi sesudahnya lebih layak. Dan penjelasan yang telah kami kemukakan — bahwa syarat mendahului jaza' sehingga bersifat lampau relatif terhadapnya — mendukung pendapatnya bahwa "in zurtani azurka" lebih layak dibolehkan daripada "in tazurni zurtuqa."

Adapun argumennya bahwa mustaqbal adalah pokok dalam bab ini dan madhi adalah tambahan, maka apabila yang pokok didahulukan maka lebih layak dibolehkan — ini pun menguatkan pendapatnya. Maka kedua tarjih itu benar, dan tidak ada perbedaan antara kedua bentuk tersebut; keduanya boleh. Inilah sikap yang adil dalam masalah ini. **Wallahu a'lam.**

Namun di sini terdapat satu poin halus yang menunjukkan bahwa pendapat mayoritas ulama lebih kuat, yaitu bahwa kata kerja yang jatuh setelah partikel syarat terkadang dimaksudkan dan diandalkan secara utama, sehingga ia menjadi tujuan dari kalimat bersyarat tersebut, sedangkan jawab syarat dijadikan sebagai pendorong dan sarana untuk mencapainya. Dalam posisi seperti ini, penggunaan kata kerja bentuk mudhari' (present/future) menjadi lebih tepat atau bahkan wajib, karena ia menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah terjadinya perbuatan itu di masa mendatang. Tampilnya maksud makna tersebut memperkuat pengaruh gramatikal terhadapnya, sehingga lafal sesuai dengan makna, dan bertemulah dua pengaruh sekaligus: pengaruh gramatikal dan pengaruh makna. Yang membuktikan hal ini adalah bahwa para ulama mengubah lafal kata kerja lampau menjadi masa depan dalam kalimat syarat demi makna tersebut, agar pengaruh syarat tampak jelas dan tuntutananya terwujud.

Sebaliknya, apabila kalimat bertumpu pada jawab syarat dan maksud tertuju kepadanya, sedangkan syarat dijadikan pengikut dan sarana menuju jawab tersebut, maka penggunaan kata kerja lampau menjadi baik atau bahkan lebih baik daripada kata kerja masa depan. Ukurlah dengan kaidah ini setiap contoh yang kamu temui dalam bab ini.

Di antaranya adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram, jika Allah menghendaki, dalam keadaan aman."** (Al-Fath: 27). Perhatikanlah bagaimana kata kerja syarat dibuat dalam bentuk lampau, sedangkan jawab syarat dalam bentuk masa depan. Ini karena tujuan utama adalah masuknya mereka ke Masjidil Haram, dan seluruh perhatian serta harapan mereka tertuju ke sana, bukan pada terjadinya kehendak Allah Subhanahu wa Ta'ala, sebab mereka tidak meragukan hal itu sedikit pun. Makna ini diperkuat pula oleh didahulukannya jawab syarat atas syarat itu sendiri, yang pada pendapat yang paling kuat merupakan jawab syarat itu sendiri sebagaimana telah dijelaskan, atau merupakan petunjuk atas jawab syarat yang tersembunyi dan diperkirakan hadir di akhir. Dalam kedua pendapat tersebut, mendahulukannya atau mendahulukan petunjuknya menunjukkan besarnya perhatian terhadapnya dan kemurnian tujuan kepadanya. Hal ini juga dikuatkan oleh penekanannya dengan lam yang mengisyaratkan sumpah yang tersembunyi, seolah dikatakan: "Demi Allah, sungguh kamu akan memasuki Masjidil Haram." Semua ini menunjukkan bahwa ialah yang dimaksud dan menjadi tujuan makna.

Serupa dengan ini adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Jika kamu bersyukur, pasti Aku akan menambah (nikmat) kepadamu."** (Ibrahim: 7). Dan juga: **"Seandainya Kami menghendaki, niscaya Kami lenyapkan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu."** (Al-Isra': 86). Dan juga: **"Seandainya manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa dengan Al-Qur'an ini, mereka tidak akan mampu membuat yang serupa dengannya."** (Al-Isra': 88).

Ini adalah kaidah yang tidak terbantahkan, dan di dalamnya terdapat satu poin yang indah, yaitu bahwa kalimat dalam jenis ini bertumpu pada sumpah sebagaimana yang kamu lihat, sehingga penggunaan kata kerja lampau menjadi tepat karena sumpah lebih layak bersamanya lantaran kepastiannya, dan peniadaan pengaruh gramatikal tidak terasa janggal di dalamnya karena ia sudah terbangun.

Karena kata kerja setelah partikel jawab syarat dapat berbentuk lampau demi manfaat yang telah disebutkan, maka kata kerja masa depan yang dinafikan dengan "lam" pun dapat jatuh setelahnya, seperti: *wa in lam tantahuu* (dan jika kamu tidak berhenti). Keduanya adalah partikel yang menjazmkan, namun dua partikel jazm tidak dapat berkumpul bersama, sebagaimana dua amil dari jenis yang sama tidak dapat berkumpul dalam satu kata dalam seluruh kalimat. Akan tetapi, karena kata kerja setelahnya bermakna lampau dan partikel "lam" melekat padanya hingga seolah-olah bentuknya adalah bentuk lampau karena kuatnya petunjuk "lam" atas hal itu, maka diperbolehkan jatuhnya ia setelah "in". Jazm dan pengaruh gramatikal menjadi milik partikel "lam" karena ia lebih dekat dan lebih erat kepada kata kerja, sedangkan makna yang menunjuk ke masa depan menjadi milik partikel "in" karena ia lebih awal dan lebih utama. Maka "in" dipertimbangkan dalam makna, sedangkan "lam" dipertimbangkan dalam jazm. Peniadaan pengaruh "in" di sini tidak mengherankan karena apa yang mengikutinya secara hukum berada dalam posisi kata kerja lampau, sebagaimana peniadaan pengaruhnya sebelum kata kerja lampau tidak mengherankan.

Para ulama juga membolehkan dalam "in" yang berfungsi sebagai partikel nafi (peniadaan) jatuhnya kata kerja masa depan

dalam bentuk lampau, sebagaimana yang dibolehkan dalam "in" yang berfungsi sebagai partikel syarat, seperti dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan sesungguhnya jika keduanya (langit dan bumi) akan lenyap, tidak ada seorang pun yang dapat menahannya."** (Fathir: 41). Seandainya "in" di sini digantikan dengan partikel nafi lainnya, maka tidak akan tepat contoh seperti ini, karena "in" yang bersyarat adalah asal bagi "in" yang menafikan. Seolah-olah seseorang yang bersungguh-sungguh dalam peniadaan dan ingin menegaskan berkata: "Jika demikian dan demikian terjadi, maka atasku begini, atau aku adalah begini." Kemudian ini sering diucapkan dalam kalam mereka hingga akhirnya jawabnya dihilangkan dan maksudnya dipahami, lalu "in" pun masuk ke ranah penafian. Itulah asalnya, dan Allah Subhanahu wa Ta'ala Mahatahu.

Faedah yang Menakjubkan

Tentang penyebutan tunggal dan jamak, sebab-sebab perbedaan tanda-tanda yang menunjukkan jamak, kekhususan setiap posisi dengan tandanya, jatuhnya bentuk tunggal di posisi kalimat dan sebaliknya, kapan mengikuti asal itu indah, dan kapan menyimpang darinya lebih baik. Ini adalah pembahasan yang sangat bermanfaat, yang akan menyingkapkan bagimu rahasia bahasa yang agung ini, yang lebih utama dari seluruh bahasa umat-umat lain.

Asal dalam Isim adalah Bentuk Tunggal

Ketahuiilah bahwa asal adalah makna yang tunggal, dan hendaknya lafal yang menunjukkannya pun tunggal, karena lafal adalah cetakan dan pakaian bagi makna, yang mengikuti jejaknya.

Kesesuaian hakiki dipertimbangkan antara lafal dan makna dalam hal panjang dan pendeknya, ringan dan beratnya, banyak dan sedikitnya, berharakat dan sukunnya, serta keras dan lunaknya.

Maka jika maknanya tunggal, mereka tunggalkan lafalnya. Jika maknanya tersusun, mereka susun lafalnya. Jika maknanya panjang, mereka panjangkan lafalnya, seperti *qithnath* dan *'isyanq* untuk makna "yang panjang". Perhatikanlah panjangnya lafal ini sebanding dengan panjangnya maknanya. Perhatikan pula lafal *buhtur* dengan dhammah dan kepadatannya, sesuai dengan masyhuulnya yang pendek dan padat tubuhnya. Demikian pula lafal *al-hadid* (besi), *al-hajar* (batu), *al-syiddah* (keras), *al-quwwah* (kuat), dan semacamnya, kamu dapati dalam lafalnya sesuatu yang sepadan dengan masyhuulnya. Demikian pula lafal *al-harakah* (gerak) dan *al-sukuun* (diam), kesesuaiannya dengan masyhuulnya dapat dirasakan langsung. Demikian pula lafal *al-dawaraan* (berputar), *al-nazawaan* (melompat), *al-ghalayaan* (mendidih), dan semacamnya, kamu dapati dalam lafalnya dari keberuntungan gerakan sesuatu yang menunjukkan keberuntungan gerakan masyhuulnya. Demikian pula *al-dajjaal*, *al-jarraah*, *al-dlarraab*, *al-affaak*, kamu dapati dalam pengulangan huruf bertasydid di dalamnya sesuatu yang menunjukkan pengulangan makna. Demikian pula *al-ghadlbaan*, *al-dlamaan*, *al-hayyraan*, dan semacamnya, dibentuk atas pola ini yang lapang pengucapannya dan memenuhi mulut dengan lafalnya, sesuai dengan penuhnya pemiliknya dengan makna-makna tersebut. Maka *al-ghadlbaan* adalah orang yang penuh amarah yang telah meluap hingga memenuhi hati dan anggota tubuhnya. Demikian pula selebihnya.

Pembahasan ini tidak cukup ruang untuk diuraikan panjang lebar karena sangat panjang dan sangat halus hingga kebanyakan pemahaman tidak mampu menjangkaunya dan menolaknya karena kelembutan dan kehalusannya. Sebab ia lahir dari hakikat huruf kadang-kadang, kadang-kadang dari sifatnya, dari perpaduannya dengan yang sepadan, dari pengulangannya, dari harakat dan sukunnya, dari pendahuluannya dan pengakhirannya, dari penetapannya dan pembuangannya, dari perubahannya dan i'lalnya, dan dari berbagai pertimbangan lainnya seperti keseimbangan harakat, pelarasan huruf, pencarian kemiripan dan perbedaan, keringanan dan keberatan, pemisahan dan penggabungan. Bab ini jika ditelusuri akan menghasilkan satu kitab yang tebal. Semoga Allah Subhanahu wa Ta'ala memudahkan untuk memunculkannya dengan daya dan kekuatan-Nya.

Aku pernah melihat pada guru kami Abu al-'Abbas Ibnu Taimiyyah pemahaman yang menakjubkan dalam hal ini. Apabila ia mulai membicarakannya, ia mendatangkan setiap hal yang aneh dan langka. Namun keadaannya dalam hal ini adalah seperti yang sering ia umpamakan:

Kilat bersinar dari arah Najd, aku pun berkata kepadanya, "Wahai kilat, aku sedang sibuk darimu."

Kini marilah kita bahas dari bab ini keadaan lafal dalam bentuk tunggalnya dan perubahannya ketika maknanya bertambah dengan bentuk tatsniyah (dual) dan jamak, tanpa membahas perubahan lainnya. Kita katakan:

Karena bentuk tunggal adalah asal, sedangkan tatsniyah dan jamak mengikutinya, maka dibuat untuk keduanya tanda di akhir

isim yang menunjukkannya, sebagai penghormatan atas hak keawalian bagi tunggal dan ketergantungan bagi keduanya. Mereka menetapkan ini dalam tatsniyah tanpa pernah menyimpang. Adapun jamak, mereka pergi dengannya ke segala arah dan memutarnya ke segala penjuru:

Kadang mereka menjadikannya seperti tatsniyah, dan inilah qiyas (analogi) babnya seperti tatsniyah, nisbah, ta'nits, dan lainnya. Kadang mereka mengambil tanda di tengahnya seperti alif dalam *ja'afir*, ya' dalam *'ubayd*, dan waw dalam *fuluus*. Kadang mereka menjadikan pemendekan dan pengguguran sebagian hurufnya sebagai tandanya, seperti *'ankabuut* dan *'anaakib*. Karena bentuk tunggalnya terasa berat dan panjang hurufnya, lalu semakin berat dengan jamak, mereka meringankannya dengan membuang sebagian hurufnya agar tidak menggabungkan dua keberatan sekaligus.

Ini tidak bertentangan dengan kaidah yang mereka tetapkan bahwa lafal yang panjang sesuai dengan makna yang panjang dan yang pendek sesuai dengan makna yang pendek, karena ini adalah bab lain dari pertimbangan dan keseimbangan yang mengimbangi kaidah asal tersebut dan mencegah keberlanjutannya secara mutlak.

Di antaranya pula jamak mereka atas *fa'iil*, *fa'uul*, dan *fi'aal* menjadi *fu'ul*, seperti *ragiif*, *'amuud*, dan *qidlaal* menjadi *ruguf*, *'umud*, dan *qudlul*, karena beratnya bentuk tunggal dengan huruf mad. Jika dalam tunggalnya terdapat ya' ta'nits, maka ia dibuang dalam jamak. Mereka enggan membuang mad pula lalu menggabungkan dua kekurangan sekaligus, sehingga mereka menggantinya tanpa membuangnya, seperti *risaalah* menjadi

rasaa'il dan *saHiifah* menjadi *saHaa'if*. Mereka menambal kekurangan dengan perbedaan, bukan bertentangan.

Kadang mereka mencukupkan dengan mengubah sebagian harakatnya dan menjadikannya tanda jamaknya, seperti *fulk* untuk tunggal dan jamak, dan *'abd*. Kadang mereka mengambil lafal tersendiri yang berbeda dari lafal tunggalnya, seperti *khayl*, *aym*, *qawm*, *rahth*, dan sebagainya. Kadang mereka menjadikan tanda itu dalam perkiraan dan niat, bukan dalam lafal, seperti *fulk* untuk tunggal dan jamak. Karena dhammah tunggalnya dalam niat seperti dhammah *qufl*, dan dhammah jamaknya seperti dhammah *rusul*. Demikian pula *hijaa*j, *dilaash*, *asmaal*, dan *a'syaar*. Namun kebanyakan bab ini hanya terjadi pada sifat-sifat karena perbedaan dan tanda diperoleh melalui maushuuf-nya (yang disifati) sehingga tidak terjadi kerancuan. Hampir tidak pernah ia datang pada selain sifat kecuali sangat jarang. Dengan itu, haruslah bentuk tunggalnya memiliki lafal yang berbeda dari jamaknya dan memiliki dua dialek, karena mereka tahu bahwa hal itu terasa berat bagi mereka: dalam jar dan nashab karena beruntunnya kasrah, sedangkan dalam raf' terasa berat berpindah dari kasrah ke dhammah. Maka mereka berpindah ke jamak taksir-nya.

Ini tidak berlawanan dengan jamak *raahimiin* dan *raaHimuun* karena adanya alif yang sukun yang memisahkan dan mencegah beruntunnya harakat. Demikian pula mereka menyimpang dari jamak *fu'ul* dari sifat-sifat berakal yang huruf akhirnya digandakan, seperti *fadlldl* dan *barr*, mereka tidak menjamaknya dengan jamak saliim dan tidak mengatakan *barrruun* dan *fadlldluun* agar tidak rancu dengan *kaluub* dan *sufuud*, karena ia terdiri dari dua ra'. Maka mereka memecahnya dan mengatakan *abraar*. Ketika mereka

beralih ke sifat yang tidak digandakan seperti *sha'b*, mereka menjamaknya dengan jamak *tashHiH* dan tidak khawatir kerancuan karena tidak ada *fa'luul* dalam bahasa, dan *sha'buun* pun demikian. Renungkanlah perbedaan ini dan gambaran ini yang menunjukkan bahwa akal mereka melampaui akal umat-umat lain sebagaimana bahasa mereka melampaui bahasa-bahasa mereka.

Renungkan pula bagaimana mereka tidak menjamak *syaa'ir* dengan jamak *saliim* meskipun syarat-syaratnya terpenuhi, tetapi mereka memecahnya dan mengatakan *syu'araa'*, sebagai petunjuk dari mereka bahwa bentuk tunggalnya berbobot *fa'iil* sehingga mereka menjamaknya seperti *raHiim* dan *ruHamaa'*, karena tujuan mereka adalah melebih-lebihkan dalam mensifati mereka dengan kepekaan. Kemudian perhatikan bagaimana mereka tidak mengucapkan bentuk yang diperkirakan ini karena tidak suka jika ia datang dalam lafal *sya'iir* yaitu biji-bijian yang dikenal. Maka mereka mendatangkan *faa'il*, dan karena halangan ini tidak ada dalam jamak, mereka mengatakan *syu'araa'*.

Adapun tatsniyah, mereka menetapkannya dalam satu keadaan. Mereka mewajibkan mempertahankan lafal tunggal kemudian menambahkan tanda tatsniyah padanya. Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa alif tatsniyah dalam isim asalnya adalah alif dua dalam *fa'alaa*, dan kami menyebutkan dalilnya. Maka alif dalam tatsniyah isim datang sebagaimana ia dalam *fa'alaa* sebagai tanda dua. Demikian pula waw dalam jamak muzakkar *saliim* adalah tanda jamak yang serupa dengan waw *fa'aluu*. Telah dibahas sebelumnya bahwa kamu tidak akan menemukan waw sebagai tanda raf' dalam seluruh isim kecuali pada isim-isim yang terderivasi dari fi'il atau yang berhukum seperti itu.

Karena alif adalah tanda dua dalam dllamiir orang yang berakal dan yang tidak berakal, maka ia pun menjadi tanda tatsniyah bagi yang berakal dan yang tidak berakal. Alif lebih layak bagi dllamiir dua karena dekatnya tatsniyah dari tunggal. Mereka ingin tidak mengubah fi'il dari binaa-nya atas fathah bagi dua orang sebagaimana itu terjadi pada satu orang karena kedekatan yang disebutkan. Karena waw adalah dllamiir khusus orang-orang berakal dalam *fa'alu*, mereka mengkhususkannya untuk jamak yang berakal dalam *hum muslimuuna* dan *qaaimuuna*. Karena dalam waw terdapat dhammah dan kumpulan yang tidak ada pada selainnya, mereka mengkhususkannya untuk menunjukkan jamak bukan alif.

Rahasia masalah ini adalah: jika kamu menjamak dan tujuan adalah menetapkan individu-individu jamak dan kamu bermaksud mengabarkan tentang masing-masing dari mereka, dan lafal binaa tunggal selamat dalam jamak sebagaimana maknanya selamat dalam tujuan kepadanya, maka kamu mengatakan *fa'alu* dan *hum faa'iluuna*. Ini paling banyak terjadi pada yang berakal, karena seluruh yang tidak berakal dari jenis-jenis berjalan seperti isim muzakkar mufrad seperti *al-tsullah*, *al-ummah*, dan *al-jumlah*. Maka kamu mengatakan *al-tsiyaab bii'at* dan *dzahabat* dan tidak mengatakan *bii'uu* dan *dzahabuu*, karena kamu menunjuk kepada keseluruhan tanpa menetapkan individu-individunya. Inilah yang dominan pada yang tidak berakal, kecuali apa yang diperlakukan seperti yang berakal.

Jamak taksir datang dengan mempertimbangkan binaa tunggal, berjalan dalam i'rab sepertinya, di mana perantaan pada setiap satu secara tertentu melemah dan kabar seolah-olah tentang jenis besar yang berjalan dalam lafalnya seperti tunggal.

Demikian pula mereka menjamak yang jumlahnya sedikit dari muzakkar dengan jamak saliim meskipun tidak berakal, seperti *al-tsamaraat* dan *al-samaraat*, tetapi mereka tidak menjadikan muzakkar darinya meskipun jumlahnya sedikit kecuali jamak taksir. Karena dalam muzakkar mereka tidak menambah selain alif sebagai pembeda dari tunggal, adapun ta' maka sudah ada dalam tunggal dan sifatnya. Jika jumlahnya banyak mereka menjamaknya dengan taksir seperti muzakkar.

Maka jika dalam jamak yang sedikit mereka mempertahankan lafal tunggal demi bertumpu dalam penyandaraan kabar pada keindividualannya, bagaimana dengan dua jika hal itu cocok bagi mereka dalam jamak yang pada batasnya karena kedekatannya darinya. Oleh karena itu kamu tidak menemukan tatsniyah pada yang berakal dan selainnya kecuali dalam satu cara.

Demikian pula dillamiir dua dalam fi'il.

Tatsniyah isim

Jika hal ini diketahui, maka hak tanda dalam tatsniyah isim adalah agar berada pada batasnya dalam tanda idlHmar (pronomen) dan agar berupa alif dalam semua keadaan. Demikianlah yang dilakukan oleh sejumlah suku Arab, yaitu Khats'am, Thayyi', dan Banu al-Haarits bin Ka'ab. Dan atas dasar ini datang dalam pendapat ulama nahwu yang menanggapi benar firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Sesungguhnya dua orang ini adalah dua penyihir."** (Thaha: 63).

Adapun kebanyakan orang Arab, mereka tidak suka menjadikannya seperti isim mabni dan maqshuwr dari sisi bahwa i'rab sudah tetap dalam tunggal sedangkan tatsniyah adalah hal baru yang datang setelahnya. Mereka juga tidak suka hilangnya alif karena tatsniyah berhak atasnya. Maka mereka berpegang pada dua hal ini: mereka menjadikan ya' sebagai tanda jar, dan mereka menyertakan nashab bersamanya karena alasan yang telah kamu ketahui dari penjelasan ulama nahwu. Maka raf' lebih layak dengan alif, lebih-lebih karena ia pada asalnya adalah tanda idHmar faa'il dan dalam tatsniyah isim ia adalah tanda raf' faa'il atau yang menyerupai dan menggantikannya.

Adapun waw, kamu telah memahami kekhususannya untuk jamak dan hak raf' atasnya dari apa yang kami tetapkan tentang alif. Namun mereka memindahkannya ke ya' dalam jar karena alasan yang kami sebutkan dalam alif tatsniyah. Setiap kali waw berubah menjadi ya', seolah-olah ia tidak berpisah dari maddah dan lunaknya, seolah-olah keduanya adalah satu huruf, dan perubahannya di antara keduanya dianggap sebagai keadaan bukan penggantian. Oleh karena itu kamu dapati mereka mengungkapkan makna ini dengan *qalb* (balik) bukan *ibdaal* (ganti). Mereka mengatakan tentang ta' *turaats*, *takhEmah*, dan *tijaah* bahwa ia adalah pengganti (badal) dari waw.

Jika dikatakan: jika sebagian orang Arab menjadikan tatsniyah dengan alif dalam semua keadaan, mengapa mereka tidak menjadikan jamak dengan waw dalam semua keadaannya? Dijawab: sesungguhnya alif tersendiri dalam banyak hukumnya dari waw dan ya' yang bersaudara. Seolah-olah ketika mereka membaliknya menjadi ya' dalam nashab, mereka tidak jauh dari

waw, berbeda dengan alif; jika mereka membaliknya menjadi ya' mereka jauh darinya.

Jamak *siniina* dan *miina*

Jika dikatakan: mengapa jamak keduanya datang pada batas tatsniyah sedangkan ia bukan sifat-sifat yang berakal maupun isim-isimnya? Dijawab: sesungguhnya jamak ini tidak ditemukan kecuali pada apa yang terpenuhi padanya empat syarat:

1. Huruf akhirnya berupa huruf 'illah
2. Yang dibuang darinya hanya huruf mad dan lin
3. Muzakkar
4. Tidak memiliki muzakkar

Maka terkecualikan dari kaidah ini *syafah* karena yang dibuang darinya adalah ha', demikian pula *syaah* dan '*adlah*. Terkecualikan pula *ummah* karena ia memiliki muzakkar meskipun tidak dalam lafalnya, maka mereka mengatakan dalam jamaknya *umamaat* dan tidak menjamaknya seperti *siniina* agar tidak disangka jamak muzakkar karena ia memiliki muzakkar.

Mereka menjamak bab ini dengan jamak saliim karena ia muzakkar dan muzakkar dijamak dengan jamak saliim, meskipun tidak dalam lafal ini. Ketika berhasil pada bab ini jamak saliim melalui qiyas yang benar, dan kebiasaan mereka mengembalikan lam yang dibuang dalam jamak, dan lam yang dibuang berupa waw atau ya', maka ia dimunculkan dalam jamak saliim berupa ya' atau waw, dan tidak ada dalam tunggal, dan qiyas membawanya kepadanya dengan cara yang lembut hingga ia terwujud setelah

diambil darinya. Betapa serupa keadaan isim ini dengan keadaan seseorang yang Allah Subhanahu wa Ta'ala mengambil sesuatu darinya lalu menggantikannya dengan yang lebih baik.

Dan di mana kedudukan waw dan ya' yang menunjukkan jamak orang-orang berakal dibanding ya' atau waw yang tidak menunjukkan makna apapun?

Renungkanlah hal ini: betapa lembutnya, betapa langkanya, dan betapa jarangya ia dalam kitab-kitab dan lisan!

Kemudian perhatikan bagaimana mereka mengkasrahkan sin dari *siniina* agar tidak rancu dengan bentuk *fa'uul* dari pola-pola mubaalagah. Seandainya mereka mengatakan *sanuuna* dengan fatHah sin, niscaya ia rancu dengan *fa'uul* dari *sanna yasinnu*. Maka kasrahnya sin adalah penegasan jamak karena tidak ada dalam bahasa isim mufrad pada pola *fa'iil* dan *fa'uul* dengan kasrahnya fa'.

Tatsniyah *al-ardl* (bumi) dan jamaknya

Jika dikatakan: apa yang kamu katakan tentang *al-ardliin*? Dijawab: *al-ardl* pada asalnya tidak seperti isim-isim jenis seperti *maa'*, *Hajar*, dan *tamr*, tetapi ia adalah lafal yang berjalan seperti masdar, sehingga ia setara dengan *al-suflu* dan *al-tahtu* dan setara dengan lawannya seperti *al-fawqu* dan *al-'uluwwu*. Tetapi ia disifatkan dengan tempat yang terasa ini sehingga berjalan seperti *imra'ah zawrin* dan *dlayfin*. Yang menunjukkan hal ini adalah ucapan penyair: *wa lam yuqlib ardlahaa al-baythaar* (dan dokter hewan tidak mengubah tanahnya), menggambarkan kaki-kaki

kuda, ia menunggalkan lafal meskipun yang dimaksud adalah jamak dalam makna.

Jika kedudukannya demikian, maka tidak ada makna untuk menjamaknya sebagaimana tidak dijamak *al-fawqu*, *al-tahtu*, *al-'uluwwu*, dan *al-suflu*. Jika orang yang berbicara bermaksud kepada bagian dari bumi yang diinjak ini dan menetapkan potongan terbatas darinya, ia keluar dari makna *al-suflu* yang menjadi lawannya *al-'uluwwu* di mana ia menetapkan bagian yang terasa darinya. Maka boleh atas dasar ini menjamaknya jika kamu menggabungkan padanya bagian lain, sehingga kamu mengatakan: *ra'aytu ardlayn* (aku melihat dua tanah). Kamu tidak mengatakan untuk satu *ardlah* sebagaimana kamu mengatakan untuk satu *tamrah*, karena *al-ardl* bukan isim jenis sebagaimana telah dibahas. Tidak juga dikatakan *ardlah* seperti *dlarbah* dan *jurHah* karena ia pada asalnya berjalan seperti *al-suflu* dan *al-tahtu*, dan tidak terbayangkan dalam akal untuk mengatakan *sufilah* dan *taHtah* sebagaimana itu terbayangkan dalam sebagian masdar.

Karena mereka tidak dapat menjamak *ardl* atas *ardlaat* di mana mereka menolak *ardlah*, dan tidak bisa pula mengatakan *aard* atau *aaraadl* karena ia tidak seperti isim-isim jenis seperti *sHakhr* dan *kalb*, dan mereka telah menetapkan bagian yang terbatas sehingga mereka mengatakan *ardl* dan dalam tatsniyahnya *ardlaani*, maka mereka tidak keberatan ketika menambah dari dua bagian dengan *ya'* dan sebagai keempat untuk menjamaknya pada batas tatsniyah. Telah dibahas sebelumnya rahasia jamak yang berada pada batas tatsniyah dan bahwa ia dimaksudkan kepada individu-individunya secara tertentu.

Jika mereka menghendaki banyak dan jamak yang tidak ditentukan individu-individunya seperti isim-isim jenis, mereka

tidak perlu jamak karena lafal *ardl* mencakup semua itu, karena semuanya dengan nisbah kepada langit adalah bawah dan rendah, sehingga diungkapkan dengannya dengan lafal yang berjalan seperti masdar dalam lafal dan makna. Seolah-olah ia adalah sifat bagi zatnya bukan ungkapan tentang ainnya dan hakikatnya, karena cocok diungkapkan dengannya tentang segala sesuatu yang memiliki atas dan ia dengan nisbah kepada lawannya adalah bawah. Maka *samaa'* setiap sesuatu adalah atasnya dan *ardl*nya adalah bawahnya. Renungkan bagaimana ia datang dijamak dalam sabda Nabi: "*Thuawwiqahu min sab'i ardliin*" (ia akan dibelenggu dengan tujuh bumi) – diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad – karena kalimat bertumpu pada zat-zat bumi itu sendiri dan individu-individunya secara terperinci, bukan penyifatan mereka dengan bawah atau rendah sebagai lawan atas dan tinggi. Renungkanlah ini.

Jamak *al-samaa'* (langit) dan derivasinya

Jika engkau bertanya: mengapa mereka menjamakkan kata *as-sama'* (langit) sehingga menjadi *samawat*, padahal mereka tidak melakukan hal itu pada kata *al-ardh* (bumi) meskipun keduanya saling berhadapan—lalu apa perbedaan di antara keduanya?

Jawabannya: Ada dua perbedaan di antara keduanya, yaitu perbedaan lafal dan perbedaan makna.

Perbedaan Lafal

Kata *al-ardh* mengikuti pola kata-kata masdar (kata dasar) tiga huruf, yaitu pola *fa'l* seperti kata *dharb*. Adapun *as-samawat*,

padanannya dalam masdar adalah kata *at-tila'* dan *al-jala'*, sehingga bentuknya lebih menyerupai pola kata benda (isim). Sedangkan yang benar-benar sepadan dengan *al-ardh* dalam makna dan polanya adalah kata *as-sufl* (bagian bawah) dan *at-taht* (bawah), dan keduanya memang tidak dibentuk dalam bentuk tatsniyah (dua) maupun jamak. Begitu pula lawannya, yaitu *al-fawq* (atas) dan *al-'uluw* (ketinggian), keduanya juga tidak dijamakkan.

Ada pendapat yang mengatakan bahwa *samawat* bukanlah jamak dari *sama'*, melainkan jamak dari *samawah*, dan *samawah* setiap sesuatu adalah bagian teratasnya. Adapun jamak dari *sama'* seharusnya mengikuti qiyas seperti *aksiyas* dan *aghtiyah*, atau *samawat* dalam bentuk yang berbeda—namun pendapat ini lemah. Sebab *samawah* secara khusus berarti bagian teratas dari sesuatu, bukan nama bagi sesuatu yang tinggi secara keseluruhan; ia hanyalah nama bagi bagian atas dari sesuatu. Sedangkan *as-sama'* adalah nama bagi atap yang tinggi itu secara keseluruhannya. Maka *samawat* adalah jamaknya, bukan jamak dari bagian-bagian tinggi suatu benda.

Namun yang lebih tepat dari pembedaan ini adalah: seandainya mereka menjamakkan *ardh* dengan mengikuti qiyas jamak taksir, mereka akan mengatakan *aaradh* seperti *aflus*, atau *araadh* seperti *ajmal*, atau *uruudh* seperti *fuluus*. Namun bentuk-bentuk ini terasa berat di lidah karena tidak memiliki keindahan, kelancaran, dan kemerduan seperti lafal *samawat*. Engkau akan mendapati telinga menolak bentuk-bentuk itu, sementara lafal *samawat* masuk ke telinga tanpa permissi karena kecemerlangan dan kelembutannya. Sebaliknya, lafal *araadhi* hanya diterima telinga dengan terpaksa. Itulah mengapa mereka menghindari penjamakan *ardh* dalam tiga bentuk itu, dan sebagai gantinya

menunjukkan kebanyakan dengan cara lain, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Dia menciptakan tujuh langit dan dari bumi yang sepertinya**" (Ath-Thalaq: 12)—semua itu untuk menghindari pengucapan bentuk *araadhi* atau *aaradh*.

Perbedaan Makna

Apabila suatu pembicaraan bertumpu pada langit yang dapat diindera—yaitu atap yang ada—dan yang dimaksud adalah zatnya bukan makna sifat, maka penjamakan dengan jamak salim adalah sah karena jumlahnya sedikit, dan jamak salim lebih cocok untuk yang sedikit sebagaimana telah disebutkan, karena kedekatannya dengan tatsniyah yang dekat dengan tunggal.

Namun apabila pembicaraan bertumpu pada sifat dan makna ketinggian dan keagungan, maka lafal itu berjalan seperti masdar yang dijadikan sifat, sebagaimana dalam ungkapan: *qawlun 'udul wa zawrun*.

Adapun *al-ardh*, ia lebih sering dimaksudkan untuk makna *at-taht* (bawah) dan *as-sufl* (bagian bawah) tanpa memaksudkan zat dan jumlahnya. Di mana pun ia disebutkan dengan maksud zat dan jumlah, digunakanlah lafal yang menunjukkan kejauhan, seperti firman-Nya: "**dan dari bumi yang sepertinya**" (Ath-Thalaq: 12).

Perbedaan kedua: *al-ardh* dibandingkan dengan luasnya *as-samawat* bagaikan sebutir kerikil di padang pasir. Maka meskipun bumi itu banyak dan besar, ia tetap seperti satu dan sedikit dibandingkan dengan langit, sehingga dipilih untuknya nama jenis (isim jins).

Perbedaan ketiga: *al-ardh* adalah tempat dunia yang—dibandingkan dengan akhirat—seperti seseorang yang

mencelupkan jarinya ke laut lalu apa yang melekat padanya itulah perumpamaan dunia dari akhirat. Allah Subhanahu wa Ta'ala tidak menyebut dunia kecuali untuk mengecilkan dan meremehkannya. Sedangkan *as-samawat* bukanlah bagian dari dunia—menurut salah satu dari dua pendapat dalam mendefinisikan dunia sebagai nama tempat—karena langit adalah tempat tinggal para malaikat Tuhan Yang Maha Tinggi, tempat balasan-Nya, tempat turunnya malaikat-malaikat-Nya, dan wahyu-Nya.

Maka apabila ungkapan itu bertumpu pada langit, disebutlah dengan lafal jamak karena yang dimaksud adalah zat-zatnya, bukan semata-mata sifat tinggi dan atas. Apabila yang dimaksud adalah sifat yang mencakup seluruh langit—yaitu makna ketinggian dan keatasannya—maka disebutlah dalam bentuk tunggal sesuai dengan konteks dan redaksi kalimat yang terhubung dengannya.

Renungkanlah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Apakah kamu merasa aman dari Allah yang di langit bahwa Dia akan menjungkirbalikkan bumi bersama kamu, sehingga dengan tiba-tiba bumi itu berguncang? Atau apakah kamu merasa aman dari Allah yang di langit bahwa Dia akan mengirimkan badai yang berbatu?"** (Al-Mulk: 16-17). Perhatikan bagaimana lafal *as-sama'* di sini datang dalam bentuk tunggal, karena yang dimaksud adalah sifat yang menyeluruh dan ketinggian yang mutlak, bukan langit tertentu yang khusus. Ketika kaum Jahmiyyah tidak memahami makna ini, mereka pun menyimpangkan ayat dari tempatnya yang sebenarnya.

Tentang Bentuk Tunggal dan Jamak pada Kata Langit

Demikian pula firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu sebesar biji zarrah pun yang ada di bumi ataupun di langit"** (Yunus: 61)—ini berbeda dengan firman-Nya dalam Surah Saba': **"Yang mengetahui yang gaib, tidak ada yang tersembunyi dari-Nya sebesar biji zarrah pun yang ada di langit dan di bumi"** (Saba': 3). Sebab sebelum ayat Saba' itu, Allah Subhanahu wa Ta'ala telah menyebut luasnya kerajaan-Nya beserta tempatnya, yaitu seluruh langit dan bumi. Karena dalam Surah Yunus tidak ada konteks yang menuntut demikian, maka lafal langit pun disebutkan dalam bentuk tunggal untuk menunjukkan jenis.

Renungkan pula bagaimana lafal itu datang dalam bentuk jamak dalam firman-Nya: **"Dan Dia-lah Allah, di langit dan di bumi; Dia mengetahui apa yang kamu rahasiakan dan apa yang kamu lahirkan"** (Al-An'am: 3). Di sini lafal langit datang jamak karena hikmah yang jelas, yaitu keterkaitan keterangan tempat dengan apa yang terkandung dalam nama-Nya Yang Maha Berkah dan Maha Tinggi berupa makna ketuhanan. Artinya: Dia-lah Ilah, Dia-lah yang disembah di setiap satu dari langit-langit itu. Di setiap satu dari jenis ini, Dia-lah yang dipertuhan dan disembah. Maka penyebutan jamak di sini lebih mendalam dan lebih indah daripada sekadar menggunakan lafal jenis tunggal.

Ketika makna ini luput dari pemahaman sebagian orang yang mengaku mengikuti Sunnah, mereka menafsirkan ayat dengan tafsir yang tidak sesuai. Mereka berkata bahwa waqaf sempurna ada pada kata *as-samawat*, lalu dimulai dengan firman-Nya: *wa fil ardhi ya'lam*—dan mereka keliru dalam memahami ayat itu. Yang benar adalah maknanya sebagaimana yang telah kujelaskan, dan itulah pendapat para ulama tafsir yang peneliti.

Renungkan pula bagaimana lafal itu datang dalam bentuk tunggal pada firman-Nya: **"Maka demi Tuhan langit dan bumi, sesungguhnya yang dijanjikan itu adalah benar-benar akan terjadi sebagaimana perkataanmu yang dapat berbicara"** (Adz-Dzariyat: 23)—untuk menunjukkan kedua jenis ini, yakni Tuhan segala yang tinggi dan segala yang rendah. Karena yang dimaksud adalah keumuman ketuhanan-Nya, maka digunakanlah nama yang mencakup segala yang disebut langit dan segala yang disebut bumi. Ini adalah perkara hakiki yang tidak berubah dan tidak berganti, meskipun zat langit dan bumi itu berganti.

Perhatikan pula bagaimana lafal itu datang dalam bentuk jamak pada firman-Nya: **"Bertasbih kepada Allah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi"** (Al-Hadid: 1; Al-Hasyr: 1; Ash-Shaff: 1)—dalam seluruh tempat kemunculannya—karena yang dimaksud adalah mengabarkan tentang tasbih para penghuninya yang banyak dan berbeda-beda tingkatannya, sehingga tidak dapat tidak disebutlah tempat mereka dalam bentuk jamak.

Serupa dengan itu adalah penjamakan pada firman-Nya: **"Kepunyaan-Nyalah siapa yang ada di langit dan di bumi. Dan malaikat-malaikat yang berada di sisi-Nya tidak menyombongkan diri dari menyembah-Nya dan tidak merasa lelah"** (Al-Anbiya': 19). Demikian pula dalam firman-Nya: **"Langit yang tujuh bertasbih kepada-Nya"** (Al-Isra': 44)—datang dalam bentuk jamak untuk mengabarkan bahwa mereka bertasbih kepada-Nya dengan zat dan diri mereka sendiri masing-masing dengan perbedaan jumlahnya. Makna ini diperkuat dengan menyifatinya dengan bilangan, dan tidak hanya menyebut *as-samawat* saja, melainkan ditambahkan: **"yang tujuh"**.

Perhatikan pula bagaimana lafal itu datang dalam bentuk tunggal pada firman-Nya: **"Dan di langit terdapat rezkimu dan terdapat apa yang dijanjikan kepadamu"** (Adz-Dzariyat: 22). Rezeki di sini adalah hujan, dan apa yang dijanjikan kepada kita adalah surga. Keduanya ada di arah ini, bukan di setiap satu dari langit-langit itu. Maka lafal tunggal lebih tepat di sini.

Kemudian renungkan bagaimana lafal itu datang dalam bentuk jamak pada firman-Nya: **"Katakanlah: 'Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang gaib, kecuali Allah'"** (An-Naml: 65). Karena yang dimaksud adalah meniadakan pengetahuan gaib dari setiap orang yang berada di salah satu dari langit-langit itu, maka lafal jamak pun digunakan.

Renungkan pula bagaimana dalam konteks pemberitaan tentang turunnya air dari langit, kata itu selalu datang dalam bentuk tunggal di mana pun terjadi, karena yang dimaksud bukanlah turunnya air dari zat langit itu sendiri, melainkan yang dimaksud adalah sifat (arah).

Ini adalah bab yang telah Allah bukakan untukmu, maka masuklah ke dalamnya dan perhatikanlah rahasia-rahasia Al-Kitab yang menakjubkan ini dalam pilihan lafalnya antara jamak dan tunggal, mendahulukan dan mengakhirkan, serta rahasia-rahasia lainnya. Maka segala puji dan karunia hanya milik Allah—tidak seorang pun dari makhluk-Nya yang mampu menghitung sanjungan kepada-Nya.

Apakah Rezeki Berasal dari Langit (Tunggal) atau dari Langit-Langit (Jamak)?

Jika ditanyakan: apakah tampak perbedaan antara firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam Surah Yunus: **"Katakanlah: 'Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi?'"** (Yunus: 31) dengan firman-Nya dalam Surah Saba': **"Katakanlah: 'Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi?'"** (Saba': 24)?

Jawabannya: Ini termasuk tempat-tempat yang paling halus, paling dalam, dan paling lembut perbedaannya. Renungkanlah konteksnya, niscaya engkau mendapatinya berlawanan dengan apa yang terjadi.

Ayat-ayat dalam Surah Yunus disampaikan dalam kerangka hujjah (argumentasi) kepada mereka dengan apa yang mereka sendiri akui dan tidak mampu mereka ingkari, yaitu bahwa Tuhan Yang Maha Tinggi-lah yang memberi rezeki mereka, yang menguasai pendengaran dan penglihatan mereka, yang mengatur segala urusan mereka dan lainnya, serta yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan yang mati dari yang hidup. Karena mereka mengakui semua itu, maka hujjah pun dibangun atas dasar itu: bahwa yang melakukan semua ini adalah Allah yang tiada ilah selain Dia—lalu bagaimana mereka menyembah selain-Nya dan menjadikan sekutu-sekutu bagi-Nya yang tidak memiliki sesuatu pun dari semua ini?

Karena itulah Allah berfirman setelah menyebutkan sifat-sifat-Nya: **"Maka mereka akan menjawab: 'Allah'"**—artinya mereka pasti mengakuinya dan tidak dapat mengingkarinya. Maka apa yang disebutkan haruslah sesuatu yang mereka akui. Dan mereka yang menjadi lawan bicara dalam hujjah ini hanyalah mengakui turunnya rezeki dari langit yang mereka saksikan dengan indra mereka, dan mereka tidak mengakui serta tidak mengetahui

turunnya rezeki dari satu langit ke langit berikutnya hingga sampai kepada mereka. Pengetahuan mereka tidak sampai ke sana. Maka lafal *as-sama'* di sini disebutkan tunggal, karena mereka tidak mungkin mengingkari datangnya rezeki dari sana—terlebih lagi jika rezeki yang dimaksud adalah hujan, maka ia turun dari langit yang berupa awan, sebab awan pun disebut *sama'* karena ketinggianya. Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengabarkan bahwa Dia membentangkan awan di langit dalam firman-Nya: **"Allah-lah yang mengirimkan angin, lalu angin itu menggerakkan awan dan Allah membentangkannya di langit menurut yang dikehendaki-Nya"** (Ar-Rum: 48). Dan awan itu terbentang di arah ketinggian, bukan di dalam falak (orbit) itu sendiri—ini sudah diketahui dengan indra.

Maka karena hal ini sudah selaras dengan konteks hujjah kepada mereka, tidak tepat dalam ayat ini kecuali lafal tunggal, sebab mereka tidak mengakui apa yang turun dari atasnya berupa rezeki yang agung bagi hati dan ruh—yaitu wahyu yang dengannya terdapat kehidupan hakiki yang abadi, dan ia lebih berhak disebut rezeki daripada hujan yang dengannya terdapat kehidupan fana yang akan berakhir. Begitu pula apa yang turun dari atasnya berupa wahyu, rahmat, kelembutan, sumber-sumber rabbani, anugerah-anugerah ilahi, dan apa yang menjadi penegak alam atas dan bawah—semua itu termasuk jenis rezeki yang paling agung. Namun kaum itu tidak mengakuinya, sehingga mereka disapa dengan apa yang paling dekat kepada mereka dan tidak mungkin mereka ingkari.

Adapun ayat dalam Surah Saba', konteksnya tidak mencakup penyebutan pengakuan mereka terhadap apa yang turun dari langit-langit. Karena itu, Rasul-Nya diperintahkan untuk

menyampaikan jawaban sendiri, dan tidak disebutkan bahwa merekalah yang menjawab dan mengakui. Allah berfirman: **"Katakanlah: 'Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi?' Katakanlah: 'Allah'"** (Saba': 24). Tidak dikatakan: *mereka akan menjawab: Allah*. Maka Allah memerintahkan Nabi-Nya, shallallahu 'alaihi wa sallam, untuk menjawab bahwa yang demikian itu adalah Allah semata, yang menurunkan rezeki-Nya dalam berbagai jenis dan manfaatnya dari tujuh langit.

Adapun *al-ardh*, konteks tidak menuntut penjamakan dalam salah satu dari keduanya, karena setiap orang—mukmin maupun kafir, orang baik maupun fasik—mengakuinya.

Tentang Angin: Tunggal dan Jamak

Termasuk dalam bab ini adalah penyebutan angin dalam Al-Qur'an—kadang dalam bentuk jamak dan kadang tunggal. Di mana angin disebutkan dalam konteks rahmat, ia datang dalam bentuk jamak. Di mana ia disebutkan dalam konteks azab, ia datang dalam bentuk tunggal.

Rahasianya—wallahu a'lam—adalah bahwa angin-angin rahmat berbeda sifat, arah, dan manfaatnya. Apabila suatu angin bertiup, maka dikirimkan untuknya yang melawannya—sesuatu yang mematahkan derasnya dan menangkai tajamnya—sehingga dari antara keduanya lahirlah angin yang lembut, bermanfaat bagi hewan dan tumbuhan. Setiap angin rahmat ada yang mengimbangnya dan mengembalikan derasnya. Maka dalam konteks rahmat, angin itu bersifat jamak.

Adapun dalam konteks azab, angin itu datang dari satu arah dan satu jalur kebinasaan, tidak ada sesuatu pun yang mampu menghentikannya dan tidak ada yang menghadangnya hingga sampai ke mana ia diperintahkan. Tidak ada yang menahan derasnya dan tidak ada yang mematahkan keganasannya. Ia pun melaksanakan apa yang diperintahkan kepadanya dan mengenai apa yang ia diutus kepadanya.

Karena itulah Allah Subhanahu wa Ta'ala menyifati angin yang Dia kirimkan kepada kaum 'Ad sebagai *'aqim* (mandul/tandus), firman-Nya: **"Kami mengirimkan kepada mereka angin yang sangat dingin lagi amat kencang"** (Adz-Dzariyat: 41). Ia adalah angin yang tidak membuahi, tidak mengandung kebaikan, dan membuat tandus apa yang ia lalui.

Kemudian renungkan bagaimana hal ini berlaku secara konsisten, kecuali dalam firman-Nya dalam Surah Yunus: **"Dia-lah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan dan berlayar di lautan. Sehingga apabila kamu berada di dalam bahtera, dan meluncurlah bahtera itu membawa orang-orang yang ada di dalamnya dengan tiupan angin yang baik, dan mereka bergembira karenanya, datanglah angin badai"** (Yunus: 22). Di sini angin rahmat yang baik disebutkan dalam bentuk tunggal, karena sempurnanya rahmat di sana justru terwujud dengan kesatuan angin, bukan dengan keberagamannya. Sebab perahu tidak bisa berlayar kecuali dengan satu angin dari satu arah. Jika angin-angin berbeda dan saling berbenturan, itulah sebab kehancuran. Maka yang diinginkan di sana adalah satu angin, bukan banyak angin. Makna ini diperkuat dengan menyifatinya sebagai *thayyibah* (baik/menyenangkan)—untuk menolak dugaan bahwa ia adalah

angin kencang yang membinasakan; bahkan ia adalah angin yang menyenangkan dan membuat gembira karena kelezatannya.

Maka hendaklah orang yang cerdas memperhalus penglihatan hatinya dalam taman-taman yang indah dan menakjubkan ini—yang membuat hati menari girang dan karenanya jiwa merasa kenyang dari makan dan minum. Segala puji bagi Allah Yang Maha Membuka dan Maha Mengetahui. Pasal seperti ini patut digigit erat-erat dengan geraham dan dihitung-hitung dengan jari, karena ia mengangkatmu untuk memandang rahasia-rahasia keajaiban yang dapat kamu petik dari firman Allah. Dan Allah-lah yang memberikan taufik kepada kebenaran.

Istilah-Istilah antara Bentuk Tunggal dan Jamak

Termasuk dalam bab ini adalah: jamak bagi *azh-zhulumaat* (kegelapan) dan tunggal bagi *an-nuur* (cahaya); jamak bagi jalan-jalan kebatilan dan tunggal bagi jalan kebenaran; serta jamak bagi *asy-syama'il* (kiri-kiri) dan tunggal bagi *al-yamin* (kanan).

Yang pertama seperti firman-Nya: **"Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menjadikan gelap dan terang"** (Al-An'am: 1).

Yang kedua seperti firman-Nya: **"Dan bahwa ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan yang lain, karena jalan-jalan itu menceraikan kamu dari jalan-Nya"** (Al-An'am: 153).

Yang ketiga seperti firman-Nya: **"Naungan-naungannya bergerak-gerak ke kanan dan ke kiri"** (An-Nahl: 48).

Jawaban atas ketiganya keluar dari satu sumber yang sama. Rahasiannya—wallahu a'lam—adalah bahwa jalan kebenaran itu satu, karena ia menuju kepada Yang Maha Esa lagi Maha Tunggal, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Inilah jalan-Ku yang lurus"** (Al-An'am: 153). Mujahid berkata: *"Kebenaran jalannya ada pada Allah dan kembali kepada-Nya, sebagaimana dikatakan: 'jalanmu ada padaku'."* Serupa dengannya firman-Nya: **"Dan hak bagi Allah menerangkan jalan yang lurus"** (An-Nahl: 9)—menurut pendapat yang paling kuat—artinya jalan yang lurus yang mengantarkan kepada Allah, dan ia adalah jalan yang ada pada-Nya.

Seorang penyair berkata:

Maka itulah kematian—lembah mana pun yang kau tempuh Ke sanalah jalanku, atau ke sanalah jalannya

Aku telah menjelaskan makna ini dan mengungkap bukti-buktinya dari Al-Qur'an, serta rahasia mengapa jalan yang lurus itu ada pada Allah dan mengapa Allah Subhanahu wa Ta'ala ada di atas jalan yang lurus sebagaimana dalam perkataan Hud: **"Sesungguhnya Tuhanku di atas jalan yang lurus"** (Hud: 56)—dalam kitab Al-Tuhfah Al-Makkiyyah.

Intinya: jalan kebenaran itu satu, karena muaranya kepada Allah Raja Yang Maha Haq. Sedangkan jalan-jalan kebatilan bercabang-cabang dan banyak, karena ia tidak kembali kepada sesuatu yang ada dan tidak memiliki tujuan yang bisa dicapai. Ia ibarat jalan-jalan kecil yang menyimpang, sedangkan jalan kebenaran ibarat jalan utama yang mengantarkan ke tujuan. Maka meskipun jalan kebenaran beraneka ragam bentuknya, asalnya tetap satu jalan.

Karena kegelapan ibarat jalan-jalan kebatilan dan cahaya ibarat jalan kebenaran, maka cahaya pun disebutkan tunggal dan kegelapan dijamakkan. Atas dasar inilah firman-Nya: **"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan kepada cahaya. Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindung mereka adalah thaghut yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan"** (Al-Baqarah: 257). Di sini pelindung orang-orang beriman disebutkan tunggal—yaitu Allah Yang Maha Esa lagi Maha Tunggal—sedangkan pelindung orang-orang kafir disebutkan jamak karena mereka banyak dan beragam. Kegelapan dijamakkan karena merupakan jalan-jalan kesesatan dan penyimpangan yang banyak dan beragam. Cahaya disebutkan tunggal karena ia adalah agama-Nya yang hak dan jalan-Nya yang lurus, yang tidak ada jalan lain menuju kepada-Nya.

Karena kanan adalah arah kebaikan dan keberuntungan, dan penghuninya adalah orang-orang yang selamat, maka ia disebutkan tunggal. Karena kiri adalah arah ahli kebatilan—mereka adalah golongan kiri—maka ia dijamakkan dalam firman-Nya: **"Naungan-naungannya bergerak-gerak ke kanan dan ke kiri"** (An-Nahl: 48).

Jika ditanyakan: mengapa dalam firman-Nya: **"Dan golongan kiri, betapa sengsaranya golongan kiri"** (Al-Waqi'ah: 41) kata itu datang tunggal?

Jawabannya: ia datang tunggal karena yang dimaksud adalah penghuni arah ini dan tempat kembali serta akhir perjalanan mereka—semuanya menuju ke satu arah, yaitu arah kiri yang menjadi tempat menetap penghuni neraka. Dan neraka itu ada di arah kiri. Maka tidak tepat bila dijamakkan, karena jalan-

jalan kebatilan meski banyak, namun tujuan akhirnya adalah satu jalan menuju neraka jahanam, yaitu arah kiri.

Demikian pula ia datang tunggal dalam firman-Nya: **"Dan duduk di sebelah kanan dan sebelah kiri"** (Qaf: 17). Karena yang dimaksud adalah bahwa setiap hamba memiliki dua malaikat pencatat—satu di sebelah kanannya dan satu di sebelah kirinya—yang mencatat kebaikan dan keburukannya. Maka setiap hamba memiliki malaikat yang khusus menjaga kanan dan kirinya. Tidak ada makna untuk menjamakkan di sini.

Ini berbeda dengan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam hikayat tentang iblis: **"Kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang, dari kanan dan dari kiri mereka"** (Al-A'raf: 17). Di sini penjamakan sesuai dengan banyaknya orang yang hendak ia sesatkan. Seolah-olah ia bersumpah akan mendatangi setiap satu orang dari depan, dari belakang, dari kanan, dan dari kirinya. Tidak tepat di sini jika dikatakan: *dari kanan mereka dan dari kiri mereka* dalam bentuk yang lain; bahkan jamak di sini muncul dari penghadapan kelompok dengan kelompok yang menuntut pembagian kepada individu-individunya. Serupa dengan itu: **"Maka basuhlah wajah-wajahmu dan tangan-tanganmu hingga siku"** (Al-Ma'idah: 6).

Ada sebagian ulama yang berkata: sesungguhnya *asy-syama'il* dijamakkan dan *al-yamin* ditunggalkan dalam konteks naungan, karena naungan ketika muncul di awal siang berada dalam puncak kepanjangan—tampak sebagai satu naungan dari arah kanan. Kemudian ia mulai memendek. Adapun ketika ia beralih ke arah kiri, ia terus bertambah sedikit demi sedikit, dan yang kedua berbeda dari yang pertama. Setiap kali bertambah sesuatu darinya, ia sudah berbeda dari sebelumnya. Maka setiap

bagiannya seolah-olah merupakan naungan tersendiri. Karena itulah jamak pada *asy-syama'il* tepat dalam menghadapi keberagaman naungan-naungan tersebut. Ini adalah makna yang indah.

Timur dan Barat: antara Jamak, Tatsniyah (Dua), dan Tunggal

Termasuk dalam makna ini adalah penyebutan timur (*al-masyriq*) dan barat (*al-maghrib*) dalam Al-Qur'an—kadang jamak, kadang tatsniyah, dan kadang tunggal—masing-masing sesuai dengan konteksnya.

Yang pertama (jamak) seperti firman-Nya: **"Maka Aku bersumpah dengan Tuhan yang memiliki timur-timur dan barat-barat"** (Al-Ma'arij: 40).

Yang kedua (tatsniyah) seperti firman-Nya: **"Tuhan yang memelihara dua timur dan dua barat. Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan?"** (Ar-Rahman: 17-18).

Yang ketiga (tunggal) seperti firman-Nya: **"Tuhan timur dan barat, tiada ilah melainkan Dia, maka ambillah Dia sebagai pelindung"** (Al-Muzzammil: 9).

Renungkanlah hikmah yang mendalam dalam perbedaan tempat-tempat ini dalam hal tunggal, jamak, dan tatsniyah sesuai dengan konteks masing-masing—niscaya itu mengantarkanmu kepada keagungan Al-Qur'an Al-Karim dan kemuliaannya, serta bahwa ia adalah wahyu dari Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.

Di mana dijamakkan, yang dimaksud adalah tempat-tempat terbit matahari dan tempat-tempat terbenamnya sepanjang hari dalam setahun, dan itu banyak jumlahnya. Di mana ditunggalkan, yang dimaksud adalah cakrawala timur dan barat. Di mana dita'sniyahkan (dua-duakan), yang dimaksud adalah dua tempat terbit dalam naik dan turunnya matahari serta dua tempat terbenamnya. Matahari mulai naik hingga mencapai puncak tertingginya—inilah tempat terbit naiknya. Dari sana lahirlah musim gugur dan musim dingin. Maka tempat terbit naiknya secara keseluruhan dianggap satu tempat terbit, dan tempat terbit turunnya secara keseluruhan dianggap satu tempat terbit. Dan keduanya memiliki dua tempat terbenam yang sepadan.

Inilah penjelasan mengenai perbedaan penggunaan bentuk tunggal, ganda, dan jamak. Adapun alasan mengapa setiap tempat menggunakan bentuk tertentu, saya tidak pernah menemukan seorang pun yang membahasnya atau membuka pintunya. Namun dengan puji syukur kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala, hal itu sudah jelas dari konteksnya, maka renungkanlah.

Perhatikanlah penggunaan bentuk ganda dalam Surah Ar-Rahman, karena alur surah ini memang berstruktur berpasangan. Allah menyebutkan pertama-tama dua jenis penciptaan, yaitu mencipta dan memuliakan; kemudian dua pelita alam dan pemunculan cahayanya, yaitu matahari dan bulan; lalu dua jenis tumbuhan, yang berdiri di atas batang dan yang merambat di permukaan bumi, yaitu tanaman dan pohon; kemudian dua jenis: langit yang ditinggikan dan bumi yang dihamparkan, seraya diberitakan bahwa Dia meninggikan yang satu dan menghamparkan yang lain, dengan diselingi penyebutan timbangan di antara keduanya; lalu disebutkan keadilan dan

kezaliman dalam timbangan, sehingga Dia memerintahkan berlaku adil dan melarang berbuat zalim; disebutkan pula dua jenis hasil bumi, yaitu biji-bijian dan buah-buahan; kemudian disebutkan penciptaan dua jenis makhluk yang dibebani kewajiban, yaitu manusia dan jin; lalu disebutkan dua tempat terbit dan dua tempat terbenam matahari.

Setelah itu disebutkan dua lautan: yang asin dan yang tawar. Renungkanlah betapa indahnya penggunaan bentuk ganda untuk "timur" dan "barat" dalam surah ini, dan betapa agungnya kehadiran keduanya dalam konteks tersebut. Bandingkan jika keduanya hadir dalam bentuk tunggal atau jamak, niscaya pendengaran akan menolaknya dan akal pun akan menyatakan ketidakserasiannya dengan susunan kalimat.

Kemudian renungkan kehadirannya dalam bentuk tunggal di Surah Al-Muzzammil, karena sebelumnya telah disebutkan malam dan siang. Allah memerintahkan Rasul-Nya — semoga shalawat dan salam tercurah atasnya — untuk mendirikan salat malam, lalu memberitahukan bahwa di siang hari ada kesibukan yang panjang. Maka ketika malam beserta perintah yang ada di dalamnya dan siang beserta aktivitasnya telah disebutkan terlebih dahulu, barulah disebutkan timur dan barat yang merupakan tempat munculnya malam dan siang. Penggunaan bentuk tunggal keduanya dalam konteks ini jauh lebih tepat daripada bentuk ganda atau jamak, karena kemunculan malam dan siang masing-masing berasal dari satu arah: siang selalu muncul dari timur dan malam selalu muncul dari barat.

Kemudian perhatikan kehadirannya dalam bentuk jamak di Surah Al-Ma'arij dalam firman-Nya: **"Maka Aku bersumpah demi Tuhan yang menguasai semua tempat terbit dan tempat**

terbenam, sesungguhnya Kami benar-benar Mahakuasa untuk menggantikan mereka dengan yang lebih baik dari mereka, dan Kami tidak dapat dikalahkan." (Al-Ma'arij: 40-41)

Karena sumpah ini berada dalam konteks keluasan ketuhanan-Nya dan keliputan kekuasaan-Nya, serta apa yang dibuktikan yaitu kemampuan-Nya mengganti mereka dengan yang lebih baik, maka disebutkan "tempat-tempat terbit" dan "tempat-tempat terbenam" dalam bentuk jamak. Hal ini karena keduanya mengandung makna perpindahan matahari yang merupakan salah satu tanda kekuasaan-Nya yang agung, serta pemindahan dan pengaturan-Nya terhadapnya setiap hari di setiap tempat terbit dan terbenam. Maka barangsiapa yang mampu melakukan semua itu, bagaimana mungkin Dia tidak mampu mengganti mereka dan mendatangkan yang lebih baik dari mereka?

Selain itu, pengaruh tempat-tempat terbit dan terbenamnya matahari terhadap perbedaan kondisi tumbuhan dan hewan adalah sesuatu yang nyata dan dikenal. Allah Subhanahu wa Ta'ala menjadikan hal itu dengan hikmah-Nya sebagai sebab pergantian tubuh tumbuhan dan kondisi hewan serta peralihan dari satu keadaan ke keadaan lain. Panas berganti dingin, dingin berganti panas, musim panas berganti musim dingin, musim dingin berganti musim panas, hingga berbagai perubahan kondisi hewan, tumbuhan, angin, hujan, salju, dan segala perubahan lain yang terjadi di alam ini disebabkan oleh perbedaan tempat terbit dan terbenamnya matahari. Itulah ketetapan Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui. Maka bagaimana mungkin Dia yang mereka sendiri menyaksikan semua itu tidak mampu menggantikan mereka dengan yang lebih baik? Allah pun mempertegas makna ini dengan firman-Nya: "dan Kami tidak dapat dikalahkan." Sehingga

tidak ada yang lebih tepat untuk tempat ini selain kata dalam bentuk jamak.

Kemudian perhatikan pula kehadiran keduanya dalam bentuk jamak di Surah Ash-Shaffat dalam firman-Nya: **"Tuhan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya, dan Tuhan semua tempat terbit."** (Ash-Shaffat: 5)

Karena ayat ini hadir bersama sejumlah makhluk yang beragam, yaitu langit-langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya, maka yang paling tepat adalah menggunakan bentuk jamak agar selaras dengan keragaman dan kemajemukan yang disebutkan sebelumnya.

Kemudian perhatikan pula mengapa hanya disebutkan "tempat-tempat terbit" tanpa "tempat-tempat terbenam", karena konteksnya memang menghendaki demikian. Tempat terbit adalah tempat munculnya cahaya dan sebab menyebarnya kehidupan, aktivitas, dan penghidupan makhluk hidup; itulah kemunculan yang nyata dan terlihat. Maka disebutkan mendahului bantahan terhadap mereka yang mengingkari kebangkitan. Kemudian disebutkan keheranan Nabi terhadap kedustaan dan anggapan mustahil mereka tentang kebangkitan setelah kematian. Lalu digambarkan kematian dan keadaan mereka di dalamnya. Maka pembatasan pada penyebutan "tempat-tempat terbit" di sini sangatlah tepat dengan maksud yang dituju. Wallahu a'lam.

Faedah:

Tanda ganda dan jamak hanya muncul pada kata kerja tanpa tanda tunggal, karena kata kerja menunjukkan pelaku secara

mutlak dan tidak menunjukkan ganda maupun jamak – sebab keduanya merupakan hal yang datang kemudian atas bentuk tunggal yang merupakan asal. Kata kerja untuk pelaku tunggal tidak memerlukan tanda kata ganti karena pendengar sudah mengetahui bahwa ada pelakunya. Tidak demikian halnya dengan ganda dan jamak, karena pendengar tidak akan tahu apakah pelakunya ganda atau jamak tanpa adanya tanda. Inilah yang disebut "tersembunyinya kata ganti dalam kata kerja."

Jika ada yang bertanya: apa makna tersembunyinya kata ganti dalam kata kerja, padahal kata kerja adalah susunan huruf yang terbentuk dari gerak lisan, bagaimana mungkin sesuatu tersembunyi atau tampak di dalamnya? Jawabannya adalah: sebagian besar istilah para ahli nahwu didasarkan pada kiasan, perumpamaan, dan keluasan makna, karena tujuan mereka adalah memudahkan para pelajar. Hakikatnya, pelaku tersembunyi dalam benak pembicara, dan lafaz kata kerja mengandung serta menunjukkan kepadanya. Tidak perlu menampakkannya karena telah disebutkan sebelumnya, dan diungkapkan dengan istilah "tersembunyi" bukan "terbuang", karena yang tersembunyi memang dirahasiakan dalam niat dan disembunyikan dalam pikiran. Adapun "penyembunyian" (idmar) bermakna pengempatan.

Jika ada yang bertanya: mengapa tidak dinamakan apa yang mereka buang secara lafaz namun dimaksudkan dalam niat sebagai "tersembunyi", seperti hal kata akhir dalam ungkapan "yang aku lihat adalah Zaid"? Apa bedanya dengan "Zaid berdiri"? Jawabannya: kata ganti dalam "Zaid berdiri" tidak pernah diucapkan lalu dibuang, melainkan memang tersembunyi dalam kehendak. Berbeda dengan kata ganti yang dibuang karena sudah

dikenal, sebab ia pernah diucapkan secara lisan lalu dibuang untuk meringankan. Karena pernah diucapkan kemudian dipotong dari lafaz untuk meringankan, maka diungkapkan dengan istilah "pembuangan" (hadzf), dan pembuangan berarti pemotongan dari sesuatu. Itulah perbedaan antara keduanya.

Faedah yang Menarik:

Melekatnya tanda ganda dan jamak pada kata kerja yang mendahului subjek terjadi dalam bahasa sebagian orang Arab demi memperjelas dan menegaskan makna, karena mereka menamai sesuatu dengan bentuk ganda dan jamak seperti Filasthin, Qinasrin, Hamdan, dan Salman yang lafaznya menyerupai bentuk ganda dan jamak. Hal inilah yang mendorong mereka untuk mendahulukan tanda tersebut, seperti dalam ungkapan mereka: *"Akalaniy al-baraghits"* (kutu-kutu itu memakanku). Hal serupa juga terdapat dalam hadis: *"Malaikat-malaikat saling bergantian di antara kalian,"* diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Sebagaimana tanda ini bukan milik kata kerja melainkan milik para pelaku, demikian pula huruf "ta" dalam "Hindun berdiri" bukan milik kata kerja, karena kata kerja ketika dimaskulinkan tidak dibubuhi tanda feminim kecuali dalam ungkapan seperti "ia memukulnya dan membunuhnya." Kata kerja tidak diturunkan dari kata dasar secara terbatas, melainkan menunjukkan kepadanya secara mutlak. Maka huruf "ta" (tanda feminim) berkedudukan seperti tanda ganda dan jamak, hanya saja ia lebih lazim melekat pada kata kerja daripada keduanya. Para ahli nahwu telah

menyebutkan perbedaan dan alasan-alasan yang terkenal mengenai hal ini, maka rujuklah kembali ke sana.

Melekatnya Tanda Feminim pada Kata Kerja:

Para ahli nahwu berkata: jika kata benda feminim itu feminim hakiki, maka wajib melekatkan "ta" feminim pada kata kerja. Jika feminim majazi, maka bebas memilih. Mereka berpendapat bahwa "ta" dalam **"Berkatalah orang-orang Arab Badui"** (Al-Hujurat: 14) dan sejenisnya adalah untuk menunjukkan feminim kelompok yang bukan feminim hakiki. Padahal seharusnya melekatkan "ta" dalam **"Dan berkatalah sejumlah perempuan"** (Yusuf: 30) lebih utama karena feminim mereka adalah feminim hakiki. Mereka sepakat bahwa jika kata kerja berada setelah pelaku feminimnya, maka wajib menetapkan "ta", meski feminimnya bukan hakiki. Namun mereka tidak menyebutkan perbedaan antara kata kerja yang mendahului dan yang mengikuti pelaku.

Di antara yang dapat diajukan kepada mereka: jika "ta" melekat untuk menunjukkan feminim kelompok, mengapa hal itu tidak boleh pada jamak sahif mudzakkar sebagaimana diperbolehkan pada jamak taksir? Dan juga: jika lafaz "kelompok" itu feminim maka lafaz "jamak" adalah mudzakkar, lalu mengapa aspek feminim yang diperhatikan bukan aspek mudzakkar? Jika dikatakan: kamu bebas memilih, jika memperhatikan lafaz feminim maka pakailah feminim, dan jika memperhatikan lafaz mudzakkar maka pakailah mudzakkar — maka hal ini adalah keliru. Sebab tidak seorang pun dari orang Arab yang pernah berkata *"Al-hindani dzahaba"* atau *"Al-a'rabu intalaqah"* dengan memperhatikan lafaz jamak. Maka gugurlah alasan tersebut.

Dengarkanlah sekarang rahasia permasalahan ini dan pengungkapan tabir yang menutupinya. Pokok dalam bab ini adalah: setiap kali kata kerja tersambung dengan pelakunya tanpa pemisah di antara keduanya, maka tanda feminim wajib melekat, tanpa mempersoalkan apakah feminimnya hakiki atau majazi. Maka kamu berkata: "*Thaba al-tsamara*" dan "*Ja'at Hindun*" – kecuali jika kata benda feminim tersebut bermakna kata lain yang mudzakkar, seperti *al-hawadits* (kejadian-kejadian) dan *al-hadatsan* (dua peristiwa) dan *al-ardh* (bumi). Itulah mengapa dikatakan: "*Fa inna al-hawadits awda biha*" karena *al-hawadits* bermakna *al-hadatsan*; dan "*Wala ardha abqalat ibqalaha*" karena bermakna "*wala makanan abqalat ibqalaha*".

Jika kata kerja dipisahkan dari pelakunya, maka semakin jauh jarak antara keduanya semakin kuat pula pembuangan tanda tersebut, dan semakin dekat semakin kuat pula penetapannya. Jika berada di tengah maka hukumnya pun pertengahan. Sehingga: "*Hadhara al-qadhi al-yawma imra'atun*" lebih baik daripada "*Hadharot*". Dan dalam Al-Qur'an terdapat: **"Dan orang-orang yang zalim itu ditimpa suara keras yang mengguntur."** (Hud: 67, 94)

Dari sini, jika kata kerja berada setelah pelakunya, maka wajib menetapkan "ta" baik kalimatnya panjang maupun pendek, karena jika kata kerja berada di belakang, pelakunya adalah kata ganti yang tersambung dengannya bagaikan satu kesatuan, sehingga tidak ada jalan lain selain menetapkan "ta" karena eratnya hubungan. Sedangkan jika kata kerja mendahului pelaku yang tampak, keeratan hubungannya tidak seperti ketika bersama kata ganti tersembunyi, karena pelaku yang tampak adalah satu kata dan kata kerja adalah kata lain. Maka pembuangan "ta" dalam

"Hindun ja'at" dan *"Thabot al-tsamara"* lebih mendekati kebolehan daripada dalam *"Al-tsamara thabat."*

Jika ada pemisah antara kata kerja dan pelakunya, maka pembuangan "ta" menjadi baik, dan semakin banyak pemisah semakin baik pula pembuangannya. Jika pelakunya adalah jamak taksir, maka "ta" masuk untuk menunjukkan feminim dan dibuang untuk mudzakkar lafaz, karena jamak taksir berkedudukan seperti kata tunggal dalam hal i'rab-nya dan kelaziman penggunaannya seperti isim jenis. Jika jamaknya adalah jamak sahih, maka mudzakkar wajib ditetapkan demi keselamatan lafaz tunggalnya, sehingga tidak boleh dikatakan *"Qalat al-kafirun"* sebagaimana tidak boleh dikatakan *"Qalat al-kafir"*, karena lafaznya tetap tidak berubah akibat datangnya jamak.

Jika ada yang bertanya: mengapa tidak boleh dikatakan *"Al-a'rabu qala"* sebagaimana dibolehkan ketika kata kerja mendahului? Jawabannya: penetapan "ta" adalah karena memperhatikan makna kelompok. Jika kamu menghendaki makna itu maka tetapkanlah "ta". Jika kata kerja berada di belakang maka tidak boleh membuangnya karena adanya kata ganti yang tersambung. Jika tidak menghendaki makna kelompok, buanglah "ta" ketika kata kerja mendahului, dan tidak perlu kepadanya ketika berada di belakang karena kata ganti pelaku menunjukkan kelompok secara makna, bukan jamak secara istilah. Sebab jamak adalah bentuk masdar dari kata *jama'tu ajma'u*. Maka barangsiapa berkata bahwa mudzakkar dalam *"Dzahaba al-rijal"* dan *"Qama al-hindat"* adalah karena memperhatikan makna jamak, maka ia keliru.

Adapun pembuangan "ta" dalam **"Dan berkatalah sejumlah perempuan"** (Yusuf: 30) adalah karena *niswatun* adalah isim jama'

seperti *rathbun* dan *qawmun*. Seandainya tidak ada "ta" feminim di dalamnya, niscaya "ta" pada kata kerjanya akan difathahkan. Namun dibolehkan juga untuk mengatakan "*Qalat niswatun*" sebagaimana dibolehkan "*Sa'alat qabilatun*."

Jika dikatakan: jika *niswatun* disertai alif-lam, maka penetapan "ta" pada kata kerja lebih baik, sebagaimana dalam "*Qalati al-a'rabu*", karena alif-lam menunjukkan yang dikenal dan nama tersebut sebelumnya telah disebutkan, sehingga kondisi kata kerja menyerupai kondisinya ketika mengandung kata ganti yang merujuk pada sesuatu yang telah disebutkan, karena alif-lam mengembalikan kepada makna yang dikenal.

Makna *al-shayhah* (jeritan keras) dalam Al-Qur'an: jika penetapan "ta" dan pembuangannya setara dalam kata kerja yang mendahului pelaku feminim non-hakiki, lalu apa hikmah kekhususannya — menetapkan "ta" — dalam kisah Syu'aib dan membuangnya dalam kisah Salih dan dalam **"Dan orang-orang yang zalim itu ditimpa suara keras"** (Hud: 67)?

Jawabannya: *al-shayhah* dalam kisah Salih bermakna azab dan kehinaan, karena ia terpaut dengan firman-Nya Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan dari kehinaan hari itu. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah Yang Mahakuat lagi Mahaperkasa."** (Hud: 66) Maka *al-shayhah* menjadi ungkapan dari kehinaan dan azab yang disebutkan dalam ayat tersebut, sehingga mudzakkar menguat. Berbeda dengan kisah Syu'aib karena hal itu tidak disebutkan di sana. Demikian jawaban As-Suhayly.

Namun menurut saya ada jawaban yang lebih baik dari itu, insya Allah, yaitu: *al-shayhah* dapat dimaksudkan sebagai masdar bermakna *al-shiyah* (jeritan), sehingga mudzakkar menjadi baik;

dan dapat pula dimaksudkan sebagai satuan dari masdar tersebut, sehingga feminim menjadi lebih baik.

Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengabarkan tentang azab yang menimpa kaum Syu'aib dengan tiga perkara yang semuanya feminim lafaznya:

Pertama: *al-rajfah* (guncangan), dalam firman-Nya di Al-A'raf: **"Maka mereka ditimpa gempa bumi yang dahsyat, lalu jadilah mereka mayat-mayat yang tak bergerak di tempat tinggal mereka."** (Al-A'raf: 91)

Kedua: *al-zhullah* (awan), dalam firman-Nya: **"Maka mereka mendustakannya, lalu mereka ditimpa azab pada hari yang gelap penuh awan."** (Asy-Syu'ara: 189)

Ketiga: *al-shayhah* (jeritan keras): **"Dan orang-orang yang zalim itu ditimpa suara keras yang mengguntur."** (Hud: 94)

Dan Allah menghimpun bagi mereka ketiga perkara itu: gempa bumi mendera mereka, lalu mereka keluar ke padang terbuka karena takut bangunan runtuh di atas mereka, lalu matahari menyengat mereka dengan teriknya, kemudian awan gelap dimunculkan bagi mereka, lalu mereka berlarian ke bawahnya untuk berteduh dari terik matahari, dan dari sanalah azab turun kepada mereka, termasuk di dalamnya jeritan keras. Maka penyebutan *al-shayhah* bersama *al-rajfah* dan *al-zhullah* jauh lebih baik daripada *al-shiyah*, dan penetapan "ta" pun lebih baik. Wallahu a'lam.

Jika ada yang bertanya: mengapa kalian mengatakan bahwa "ta" adalah sebuah huruf dan tidak menjadikannya setara dengan waw dan alif dalam "*Qama*" dan "*Qamu*"? Jawabannya: karena

kesepakatan orang Arab dalam mengucapkan *"Al-hindani qamatah"* dengan "ta" sekaligus kata ganti, dan tidak mungkin satu kata kerja memiliki dua kata ganti sebagai pelaku.

Jika ada yang bertanya: apa perbedaan antara firman-Nya: **"Di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan di antara mereka ada yang telah pasti kesesatan atasnya."** (An-Nahl: 36) dengan firman-Nya: **"Segolongan diberi-Nya petunjuk dan segolongan lagi telah pasti kesesatan atasnya."** (Al-A'raf: 30)?

Jawabannya dari dua sisi: sisi lafaz dan sisi makna.

Dari sisi lafaz: huruf-huruf pemisah antara kata kerja dan pelaku dalam *"Haqqa 'alayhim al-dhalalah"* lebih banyak daripada dalam *"Haqqat 'alayhi,"* dan telah dijelaskan sebelumnya bahwa pembuangan lebih baik ketika pemisah lebih banyak.

Dari sisi makna: *"man"* dalam *"Wa minhum man haqqat 'alayhi al-dhalalah"* menunjuk pada umat dan kelompok, yang feminim lafaznya. Perhatikan firman-Nya: **"Dan sungguh, Kami telah mengutus seorang rasul kepada setiap umat."** (An-Nahl: 36) kemudian firman-Nya: **"Dan di antara mereka ada yang telah pasti kesesatan atasnya"** — yakni dari umat-umat itu, ada umat-umat yang telah pasti kesesatan atas mereka. Seandainya dikatakan *"dhalat"* sebagai gantinya, maka "ta" pasti wajib, sedangkan makna kedua ungkapan itu sama. Jika makna keduanya sama, maka penetapan "ta" lebih baik daripada pembuangannya, karena "ta" ditetapkan pada yang bermakna sama dengan kalimat itu.

Adapun **"Segolongan diberi-Nya petunjuk dan segolongan lagi telah pasti kesesatan atasnya"** (Al-A'raf: 30) — kata *fariq*

adalah mudzakkar, dan seandainya dikatakan "*fariqan dhallu*" maka tanpa "ta". Ungkapan "*Haqqa 'alayhim al-dhalalah*" semakna dengannya, maka hadirilah tanpa "ta."

Ini adalah salah satu gaya halus dalam bahasa Arab: orang Arab terkadang meninggalkan hukum lafaz yang seharusnya berlaku dalam kaidah bahasa mereka jika lafaz tersebut semakna dengan kata lain yang tidak memerlukan hukum itu. Kita melihat mereka berkata: "*huwa ahsanu al-fityani wa ajmaluh*" (ia adalah yang tertampan dan terindah dari para pemuda) karena bermakna "*huwa ahsanu fatan wa ajmaluh*." Begitu pula mereka membenarkan "*hawala*" dan "*awara*" karena bermakna "*ahwala*" dan "*a'wara*." Contoh-contohnya sangat banyak.

Jika mengikuti makna itu diperbolehkan dalam hal yang kaidah tidak membolehkannya, apalagi jika kaidah dan penggunaan pun membolehkannya? Yang lebih baik dari ini adalah dengan mengatakan: sesungguhnya mereka bermaksud "*ahsanu syay'in wa ajmaluh*" (sesuatu yang paling indah dan terindah), lalu menggantikan *syay'* dengan *al-fityan* untuk menunjukkan bahwa ia adalah yang terbaik dari jenis ini. Sebab jika mereka hanya menyebutkan *syay'* tanpa keterangan, tidak akan tampak jenis yang ia lebih unggul darinya.

Dari sinilah sabda Nabi Muhammad shallallahu 'alayhi wa sallam: "*Yang paling sayang kepada anak di masa kecilnya dan paling menjaga dalam urusan hartanya,*" diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad. Hadis ini menunjukkan bahwa perkiraan di sana adalah "*ahsanu syay'in wa ajmaluh*" (yang terbaik dari segala sesuatu), bukan "*ahsanu fatyan*" (yang terbaik di antara para pemuda). Sebab seandainya perkiraannya "*ahsanu fatyan*," maka padanannya di sini harusnya "*ahna imra'atin 'ala waladiah*" dan

diucapkan "*ahnahah wa ar'ahah*." Namun karena beralih ke bentuk mudzakkar, hal itu menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah "*ahsanu syay'in min hadza al-jinsi wa ar'ah*" (yang terbaik dari jenis ini dan paling menjaga).

Faedah yang Menarik:

Ungkapan "*Dharaba al-qawmu ba'dhuhum ba'dhan*" (orang-orang itu saling memukul satu sama lain) – ini adalah salah satu permasalahan yang luput dari ketetapan para ahli nahwu tentang mana yang wajib didahulukan dari dua pelaku, karena keduanya tampak i'rabnya dan pendahuluan pelaku adalah sesuatu yang pasti.

Rahasianya terletak pada kata ganti yang tersembunyi. Sebab dasarnya adalah "*Dharaba al-qawmu ba'dhuhum*" karena hak *ba'dh* (sebagian) untuk disandarkan kepada keseluruhan, baik secara tampak maupun perkiraan. Ketika mereka membuang kata ganti itu dari maf'ul (objek) karena sudah cukup dengan menyebutkannya pada fa'il (pelaku), mereka tidak membolehkan mengakhirkan pelaku, sehingga tidak dapat dikatakan "*Dharaba ba'dhan ba'dhuhum*." Hal ini karena perhatian terhadap pelaku telah menguat dan berlipat ganda akibat tersambungnyanya kata ganti yang tidak dapat dihindari. Jika sebelumnya kebutuhan kepada pelaku hanya sekali, kini menjadi dua kali.

Jika ada yang bertanya: apa yang menghalangi penyandaran sebagian objek kepada kata ganti sehingga dapat dikatakan "*Dharaba al-qawmu ba'dhahum ba'dha*" atau "*Dharaba al-qawmu ba'dha ba'dhihim*"? Jawabannya: dasarnya adalah menyebutkan kedua kata ganti sekaligus. Ketika ingin membuang salah satunya

untuk meringankan, maka membuangnya pada maf'ul yang berkedudukan sebagai pelengkap dalam kalimat lebih utama daripada membuangnya pada fa'il yang tidak dapat ditinggalkan dan tidak dapat digantikan. Seperti dalam "*Khalathtu al-qawma ba'dhahum biba'dhin*" karena kedudukan maf'ul di sini adalah mendahului majrur, sebagaimana kedudukan fa'il adalah mendahului maf'ul. Maka hak kata ganti yang merujuk pada keseluruhan untuk tersambung pada yang lebih utama untuk didahulukan.

Faedah:

Jika kamu berkata "*Innama ya'kulu Zaydun al-khubza*" (sesungguhnya Zaid hanya makan roti), maka kamu telah menetapkan yang tersambung dan meniadakan yang terpisah. Demikianlah ungkapan sebagian ahli nahwu, yaitu ungkapan para ulama Samarkand. Mereka mengatakan mengenai *innama*: ia diletakkan untuk menetapkan yang tersambung dan meniadakan yang terpisah.

Ringkasan pernyataan ini adalah: ia mengandung nafi (peniadaan) dan itsbat (penetapan). Ia menetapkan bagi Zaid makan roti yang tersebut bersamanya, dan meniadakan selainnya. Maka maknanya: Zaid tidak makan kecuali roti.

Jika kamu mendahulukan maf'ul dan berkata "*Innama ya'kulu al-khubza Zaydun*" (sesungguhnya yang makan roti itu hanyalah Zaid), maka makna menjadi terbalik dan maksud pun berubah.

Faedah yang Indah

Penghubung-penghubung dalam pembicaraan para ahli bahasa Arab yang mereka gunakan sebagai perantara untuk menjangkau unsur lain ada lima bagian:

Pertama, huruf-huruf jar yang mereka ciptakan agar kata kerja dapat menjangkau kata benda yang dijarakan olehnya. Tanpa huruf jar itu, kata kerja tidak akan bisa sampai ke kata benda tersebut dan tidak bisa berhubungan langsung dengannya.

Kedua, huruf "ha" yang berfungsi sebagai peringatan dan perhatian. Huruf ini diciptakan sebagai perantara untuk menyeru kata benda yang mengandung alif dan lam.

Ketiga, kata "dzu" yang mereka jadikan sebagai penghubung untuk menyifati kata benda tak tertentu (nakirah) dengan nama-nama jenis yang tidak bersifat derivatif, seperti ungkapan: *rajulun dzu malin* (seorang lelaki yang memiliki harta).

Keempat, kata "alladzii" yang mereka jadikan sebagai penghubung untuk menyifati kata benda tertentu (ma'rifah) dengan menggunakan kalimat. Tanpa kata ini, sifat-sifat tersebut tidak akan bisa mengalir padanya.

Kelima, kata ganti (dhamir) yang dijadikan sebagai penghubung untuk mengikat kalimat dengan kata-kata tunggal, baik sebagai predikat, sifat, penghubung, maupun keterangan keadaan. Mereka mendatangkan kata ganti sebagai perantara agar kalimat-kalimat bisa mengalir pada kata-kata tunggal ini dalam berbagai fungsi: sebagai keterangan keadaan, predikat, sifat, dan penghubung.

Mereka tidak menyifati kata benda tertentu (ma'rifah) dengan kalimat meskipun ada penghubung yang membenarkan

hal itu, sebagaimana mereka menyifati kata benda tak tertentu (nakirah) dengannya. Hal ini karena dua alasan:

Alasan pertama, kata benda tak tertentu membutuhkan sifat dan penjelasan, sehingga diketahui bahwa kalimat yang datang setelahnya berfungsi untuk menjelaskan dan menyempurnakan faidahnya.

Alasan kedua, kalimat itu berkedudukan seperti kata benda tak tertentu, karena kalimat itu merupakan berita, dan seseorang hanya memberi kabar kepada lawan bicara tentang hal yang belum diketahuinya, bukan yang sudah diketahuinya. Maka tepatlah kalimat itu digunakan untuk menyifati kata benda tak tertentu, berbeda dengan kata benda tertentu. Sebab jika kamu mengatakan: *jaa'aii Zaidun qaa'imun abuu-hu* dengan maksud sifat, maka kalimat itu tidak akan saling terhubung satu sama lain karena masing-masing bagian berdiri sendiri.

Maka para ahli bahasa mendatangkan penghubung yang biasa mereka pakai untuk menyifati kata benda tak tertentu dengan nama jenis, yaitu kata "dzu", lalu mereka berkata: *jaa'aii Zaidun dzu qaama abuu-hu*. Ini adalah dialek suku Thayyi' dan merupakan asal usulnya.

Kemudian mayoritas orang Arab, tatkala melihatnya sebagai kata benda yang menyifati kata benda tertentu, mereka ingin mendefinisikannya agar sifat dan yang disifati sesuai dalam hal ketertentuan. Maka mereka memasukkan alif dan lam padanya, lalu menggandakan huruf lam agar lafalnya tidak hilang karena idgham, dan agar alif washal tidak lenyap dalam keadaan bersambung sehingga makna ketertentuan tidak tampak. Maka jadilah lafal ini dalam takdiran "dzu". Ketika mereka melihat kata

benda itu telah lepas dari idhafah karena telah menjadi ma'rifah, mereka mengganti waw-nya dengan ya', karena dalam ucapan mereka tidak ada waw di akhir kata yang huruf sebelumnya berharakat dhammah kecuali ia berubah menjadi ya', seperti kata *adlaa* dan *ahaqqa*. Adapun waw pada kata "dzu" tetap karena ia dianggap berada di tengah, sebab mudhaf dan mudhaf ilaih seperti satu kesatuan.

Secara makna, "dzu" yang berarti "yang memiliki" dan "alladzi" yang berarti "yang" memiliki sisi makna yang berkaitan dengan kata "dzaa" yang digunakan untuk isyarat, karena keduanya menjelaskan dengan nama-nama jenis, seperti ucapan: *hadzal ghulaam* (pemuda ini) dan *hadzar rajul* (lelaki ini). Maka keduanya dihubungkan dalam bentuk penjelasan, sebagaimana "dzu" dihubungkan melalui idhafah.

Demikian pula mereka mengatakan untuk bentuk muannats dari "alladzii" menggunakan ta', sebagaimana mereka mengatakan untuk muannats dari "hadzaa": *haataan* dan *haatain*.

Tentang I'rab "Alladzii" dalam Keadaan Tatsniyah (Bentuk Ganda)

Jika ditanyakan: mengapa "alladzii" di-i'rab dalam keadaan tatsniyah?

Jawabannya: karena alif yang ada di dalamnya sebagian besarnya merupakan tanda rafa' pada isim-isim yang di-i'rab. Maka persoalan berputar di antara tiga hal:

Pertama, mereka membangunnya (mabnii) padahal di dalamnya terdapat tanda i'rab, dan ini sangat janggal, ibarat orang yang tidak bisa bergerak padahal ia memiliki alatnya.

Kedua, mereka membuang alif itu untuk memberikannya hak bina', namun hal itu akan menghapus makna tatsniyah.

Ketiga, dan ini yang paling mudah bagi mereka, yaitu meng-i'rab-nya. Maka mengabaikan alasan bina' lebih mudah daripada menghapus makna tatsniyah.

Karena alasan yang sama pula mereka meng-i'rab *itsna 'asyara* dan *haadzaini*. Konsekuensi logis dari ini adalah *haadzaani* juga menjadi mu'rab, dan inilah pendapat yang sahih. Di antara yang menegaskan adalah As-Suhailii. Penjelasan terbaik yang kami kemukakan adalah bahwa alif tidak bisa menjadi tanda bina', berbeda dengan dhamir, karena alif bisa digunakan untuk bina' seperti pada *haytsu* dan *mundzu*. Renungkanlah persoalan ini.

Jika dikatakan: pendapatmu terbantah oleh kasus jamak, karena mereka memabnii-nya, yakni *alladziin*, yang setingkat dengan tatsniyah dan di dalamnya terdapat tanda i'rab.

Jawabannya: perbedaan antara jamak dan tatsniyah ada dari dua segi:

Pertama, jamak terkadang di-i'rab seperti i'rab kata tunggal dengan harakat. Ya, terkadang jamak itu berupa satu kata dalam lafalnya seperti *qaumun* dan *rahtun*.

Kedua, nashb dan jar pada jamak menyerupai lafal kata tunggal karena akhirnya berupa ya' yang huruf sebelumnya berharakat kasrah. Maka mereka menjadikan rafa' yang merupakan keadaan paling sedikit terjadinya mengikuti nashb dan

jar, dan mereka mengunggulkan bina' atasnya karena lafalnya dalam keadaan i'rab pada umumnya seperti lafalnya dalam keadaan bina'.

Tidak demikian halnya dengan tatsniyah, karena ya'-nya huruf sebelumnya berharakat fathah, sehingga lafalnya tidak menyerupai lafal kata tunggal dalam kondisi apapun.

Adapun nun pada *alladziin*, maka tidak perlu dipertimbangkan karena nun itu bukan unsur pokok dari bentuk jamak tersebut, sebab ia gugur dalam idhafah di dalam syair, sebagaimana ucapan seorang penyair:

وَإِنَّ الَّذِي حَانَتْ بَفَلَجٍ دِمَاؤُهُمْ ... هُمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدٍ

Dan sesungguhnya orang-orang yang darahnya tertumpah di Falaj ... mereka itulah kaum yang sejati, wahai Ummu Khalid

Ini adalah alasan yang dikemukakan As-Suhailii. Menurut saya, terdapat alasan kedua: bahwa tatsniyah pada *alladzyaani* dan *alladzaini* khususnya merupakan salah satu keistimewaan isim yang mengimbangi kemiripannya dengan huruf, sehingga dua faktor yang saling bertentangan itu berhadapan, lalu kembalilah ia ke asalnya dan di-i'rab.

Berbeda dengan *alladziin*, karena jamak meskipun merupakan keistimewaan isim, namun keistimewaan ini lemah pada isim ini disebabkan kurangnya cakupan maknanya ketika dijamakkan dibanding ketika mufrad. Karena "alladzii" cocok untuk yang berakal maupun yang tidak berakal, sedangkan "alladziin" hanya dipakai khusus untuk yang berakal. Maka cakupan

maknanya berkurang, sehingga keistimewaan jamaknya melemah, dan tetaplah alasan bina'-nya dalam kekuatannya.

Hal ini berbeda dengan tatsniyah, karena ia dikatakan untuk dua yang berakal maupun dua yang tidak berakal. Kamu bisa mengatakan *ar-rajulaani alladzaani laqiitahuma* (dua lelaki yang kamu temui) dan *ats-tsawabaani alladzaani labistahuma* (dua baju yang kamu kenakan), namun kamu tidak bisa mengatakan *ats-tsiyaabu alladziin labistaahum* (baju-baju yang kamu kenakan).

Dengan alasan ini, kita tidak perlu mengikuti apa yang dipaksakan oleh As-Suhailii, semoga Allah merahmatinya, berupa penyamaan jamak dengan tunggal dan menyerupainya, serta memaksakan jawaban atas berbagai kejanggalan itu. Allah Maha Mengetahui.

Faedah yang Indah

Ucapan para ahli nahwu bahwa "maa" maushuulah bermakna "alladzii": jika yang mereka maksud adalah bahwa maknanya sama dari segala segi, maka itu tidak benar. Namun jika yang mereka maksud adalah bahwa maknanya sama dari sebagian segi, maka itu benar.

Perbedaan antara keduanya adalah bahwa "maa" merupakan isim yang sangat samar dan tidak terbatas, sehingga ia bisa merujuk pada segala sesuatu, bahkan pada sesuatu yang tidak ada. Tidakkah kamu perhatikan bahwa kamu bisa berkata: *innallaaha ya'lamu maa kaana wa maa lam yakun* (sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada dan apa yang tidak ada). Karena kesamaran yang berlebihan itulah, tidak boleh memberikan kabar

tentangnya hingga dihubungkan dengan sesuatu yang menjelaskannya.

Segala sesuatu yang dihubungkan dengannya boleh menjadi shilah bagi "alladzii", sehingga ia menyerupai "alladzii" dalam hukum ini. Namun ia berbeda dengan "alladzii" dalam hal kesamarannya; maka ia tidak bisa menjadi sifat bagi kata yang mendahuluinya, dan tidak bisa disifati, karena shilah-nya sendiri bukan sifat. Juga, jika ia disifati dengan sifat tambahan di luar shilah, kesamarannya akan hilang, dan hilangnya kesamaran itu berarti hilangnya hakikatnya dan keluarnya ia dari prinsip dasarnya.

"Maa" juga berbeda dari "alladzii" dalam hal tidak bisa dibuat tatsniyah dan jamak. Hal itu pun karena kesamaran lafalnya. Ketika perbedaan antara keduanya telah terbukti, ketahuilah bahwa "maa" tidak boleh ada kecuali dalam keadaan maushuulah karena kesamarannya, dan dalam keadaan maushuufah.

"Maa" juga tidak boleh ada kecuali merujuk pada jenis yang memiliki berbagai macam, karena ia tidak pernah lepas dari kesamaran. Oleh karena itu, pada lafalnya terdapat alif di akhirnya, karena alif memiliki pemanjangan dan keluasan dalam rongga mulut yang sesuai dengan keluasan maknanya dalam mencakup berbagai jenis.

Ketika mereka menggunakannya untuk jenis tertentu dan mengkhususkannya hanya untuk yang berakal, mereka mengganti alif dengan nun mati, sehingga hilang pemanjangan suara tersebut, dan jadilah pendeknya lafal seimbang dengan sempitnya makna.

Jika demikian keadaannya, maka wajib kata ganti yang kembali padanya dari shilah yang mana shilah tidak dapat tanpanya, dan tanpanya ia tidak akan terhubung dengan maushuul

sehingga menjadi shilah baginya. Maka kata ganti itu wajib berkedudukan seperti apa yang dirujuknya dalam i'rab dan makna.

Jika "maa" merujuk pada fa'il secara makna, maka kata gantinya fa'il secara makna dan lafal, seperti: *karihtu maa ashaabaka*. Di sini "maa" maf'ul bagi "karihtu" secara lafal, namun ia fa'il bagi "ashaaba" secara makna. Maka kata ganti yang ada pada "ashaaba" adalah fa'il secara lafal dan makna.

Jika "maa" merujuk pada maf'ul, maka kata gantinya maf'ul secara lafal dan makna, seperti: *sarrani maa akaltahu* (menyenangkan aku apa yang kamu makan) dan *a'jabanii maa labistaahu* (mengagumkan aku apa yang kamu kenakan). Di sini "maa" secara makna adalah maf'ul karena ia ungkapan tentang sesuatu yang dikenakan, maka kata gantinya adalah maf'ul secara lafal dan makna.

Demikian pula jika "maa" merujuk pada lafal, maka kata gantinya dijamin dengan "fii", karena zharaf demikian maknanya, kecuali bahwa "maa" tidak merujuk pada masdar kecuali pada masdar yang berbeda-beda jenisnya karena kesamaran yang ada padanya.

Jika ditanyakan: bagaimana "maa" digunakan untuk yang berakal, seperti dalam firman-Nya: **"bagi apa (siapa) yang Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku"** (Shaad: 75), **"demi langit dan yang membangunnya"** (Asy-Syams: 5), **"dan tidak pula kamu menyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 3), dan yang semisalnya?

Jawabannya: "maa" dalam semua itu tetap pada asalnya berupa kesamaran dan mencakup jenis yang umum. Adapun yang dimaksud dengan "maa" adalah apa yang dimaksud dengan "man",

yaitu penentuan yang berakal dan pengkhususan tanpa keumuman. Siapa yang memahami hakikat pembicaraan dan memiliki kepekaan, ia akan mengetahui dan memahami hal ini.

Adapun firman Allah Ta'ala: **"Apakah yang menghalangimu untuk bersujud kepada apa yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku?"** (Shaad: 75), maka ini adalah ungkapan yang datang dalam konteks celaan dan penghinaan kepada Iblis atas penolakannya untuk sujud. Celaan dan penghinaan ini tidak layak diterimanya karena sujud itu kepada yang berakal, melainkan karena kemaksiatan dan kesombongannya terhadap apa yang tidak ia ciptakan. Karena tidak layak bagi makhluk menyombongkan diri terhadap sesamanya; kesombongan hanyalah milik Sang Pencipta seorang.

Seolah-olah Allah subhaanahu wa ta'ala berfirman: mengapa kamu mendurhaka-Ku dan menyombongkan diri terhadap apa yang tidak kamu ciptakan, sedangkan Aku yang menciptakannya, memuliakannya, dan memerintahkanmu untuk bersujud kepadanya? Inilah tempat "maa" karena maknanya lebih mendalam, lafalnya lebih umum, lebih tepat sebagai hujjah, dan lebih memutuskan alasan serta syubhat.

Seandainya dikatakan: *maa mana'aka an tasjuda liman khalaqtu* (apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada siapa yang Aku ciptakan), niscaya itu hanya berupa pertanyaan biasa tanpa celaan dan penghinaan. Orang pun akan mengira bahwa sujud itu wajib kepadanya karena ia berakal, dan boleh jadi ia ada pada dirinya sendiri tanpa perlu penciptaan, padahal bukan itu maksudnya.

Yang dimaksud adalah mencela dan menghina atas penolakannya bersujud kepada apa yang Allah ciptakan dan diperintahkan untuk bersujud kepadanya. Karena itulah Allah beralih dari nama Adam yang merupakan nama diri yang lebih khusus, dan mendatangkan isim maushuul yang menunjukkan sisi pemuliaan yang mengharuskan sujud kepadanya, yaitu bahwa Allah menciptakannya dengan kedua tangan-Nya. Seandainya kamu mengganti "maa" dengan kata "man", niscaya kamu tidak akan melihat makna yang disebutkan dalam shilah ini, bahwa "maa" didatangkan sebagai penghubung untuk menyebutkan shilah. Maka tidak ada makna penentuan dengan penyebutan di sini, karena jika yang dimaksud penentuan, maka nama diri lebih tepat dan lebih pantas.

Demikian pula firman-Nya: **"demi langit dan yang membangunnya"** (Asy-Syams: 5), karena sumpah adalah pengagungan bagi yang dijadikan sumpah. Kelayakannya untuk dimuliakan tampak dari "maa", yaitu dari ciptaan agung ini berupa langit, dan dari sisi Dia yang membentuk dan menghiasinya dengan hikmah-Nya, sehingga Dia layak diagungkan dan kekuasaan-Nya pun terbukti.

Seandainya dikatakan: *wa man banaaahaa* (demi yang membangunnya), maka dalam lafal itu tidak terdapat dalil atas kelayakan-Nya untuk dijadikan sumpah dari sisi kemampuan-Nya membangunnya. Melainkan makna itu hanya terbatas pada Dzat dan Diri-Nya, tanpa isyarat kepada perbuatan-perbuatan-Nya yang menunjukkan keagungan-Nya, mewartakan hikmah-Nya, dan menyatakan kelayakan-Nya untuk diagungkan oleh makhluk-Nya.

Demikian pula ucapan mereka: *subhaana maa yusabbihur ra'du bihamdih* (Mahasuci Dzat yang guntur bertasbih memuji-Nya),

karena guntur adalah suara dahsyat dari benda yang sangat besar, dan Yang digunakan bertasbih dengannya pastilah lebih agung. Maka kelayakan-Nya untuk bertasbih adalah dari sisi kelayakan makhluk-makhluk agung-Nya untuk itu, bukan dari sisi keilmuan atau yang berakal, dan jangan kamu katakan dalam konteks ini.

Jika kamu merenungkan apa yang kami sebutkan, akan jelas bagimu betapa pendeknya pemahaman orang yang mengatakan bahwa "maa" bersama kata kerjanya dalam semua ini sederajat dengan takwil masdar, bahwa ia tidak memperkirakan makna dengan benar. Ia tidak berhasil dalam keahlian nahwu dan tidak dianugerahi pemahaman tafsir. Ia mengikuti jalur yang salah, memeleset dari inti persoalan, berputar-putar namun tidak pernah sampai ke mata air.

Faidah-Faidah Surah Al-Kafirun

Adapun firman Allah Azza wa Jalla: **"Aku tidak menyembah apa yang kamu sembah, dan tidak pula kamu menyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 2-3), maka "maa" di sini tetap pada asalnya, karena ia merujuk pada sesembahan beliau shallaahu 'alaihi wa sallam secara mutlak. Sebab penolakan mereka untuk menyembah Allah Ta'ala bukanlah karena Dzat-Nya, melainkan karena mereka mengira bahwa mereka menyembah Allah Ta'ala, namun mereka tidak mengetahui-Nya dengan benar.

Maka firman-Nya: **"dan tidak pula kamu menyembah apa yang aku sembah"** artinya: kamu tidak menyembah sesembahanku. Sesembahannya beliau shallaahu 'alaihi wa sallam adalah Yang dikenal oleh beliau namun tidak dikenal oleh

mereka, sedangkan mereka tidak mengetahui-Nya. Ini adalah jawaban sebagian ulama.

Ulama yang lain berkata: "maa" di sini adalah masdariyah, bukan maushuulah, artinya: kamu tidak menyembah seperti ibadahku. Dan konsekuensi dari mensucikan mereka dari ibadah kepada-Nya adalah mensucikan mereka dari sesembahan itu, karena ibadah terhubung dengannya. Namun ini tidak tepat, karena yang dimaksud adalah perlepasan dirinya dari sesembahan mereka dan pemberitahuan bahwa mereka berlepas diri dari sesembahan-Nya Ta'ala. Maka yang dimaksud adalah sesembahan, bukan ibadah.

Ada yang berpendapat: mereka memang sengaja menentang beliau shallaahu 'alaihi wa sallam karena iri dan enggan mengikutinya, sehingga mereka tidak menyembah sesembahan-Nya bukan karena membenci Dzat sesembahan itu, melainkan karena membenci mengikuti beliau shallaahu 'alaihi wa sallam dan bersikeras menyelisihinya dalam beribadah. Berdasarkan pendapat ini, maka tidak akan tepat dalam susunan kalimat yang indah dan makna yang mulia ini kecuali lafal "maa", karena kesamarannya dan kesesuaiannya dengan tujuan yang dikandung ayat tersebut.

Ada pula pendapat keempat: bahwa maksudnya adalah keserasian ungkapan dalam balaghah dan fashahah, seperti firman-Nya: **"Mereka melupakan Allah, maka Allah pun melupakan mereka"** (At-Taubah: 67), dan: **"Barangsiapa menyerang kamu, maka seranglah ia"** (Al-Baqarah: 194). Demikian pula: **"Aku tidak menyembah apa yang kamu sembah"** – sesembahan mereka tidak berakal – lalu diserasikan dengan firman-Nya: **"dan tidak pula**

kamu menyembah apa yang aku sembah", sehingga kedua lafal itu seimbang meskipun maknanya berbeda.

Karena itulah, dalam bentuk mufrad tidak digunakan yang seperti ini, melainkan hanya digunakan "man", seperti firman-Nya: **"Siapakah yang memberi petunjuk kepada kamu"** (An-Naml: 63), **"Katakanlah: Siapakah yang memberi rezeki kepada kamu"** (Yunus: 31), **"Siapakah yang menguasai pendengaran"** (Yunus: 31), **"Siapakah yang memberi petunjuk kepada kamu dalam kegelapan darat dan laut"** (An-Naml: 63), **"Siapakah yang mengabulkan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya"** (An-Naml: 62), **"Siapakah yang memulai penciptaan"** (An-Naml: 64), dan yang semisalnya.

Menurut saya ada pendapat kelima yang lebih dekat dari semua itu: bahwa yang dimaksud di sini adalah menyebutkan sesembahan yang memiliki sifat sebagai yang berhak dan layak untuk disembah. Maka didatangkanlah "maa" yang menunjukkan makna ini, seolah dikatakan: dan kamu tidak menyembah sesembahanku yang bersifat sebagai sesembahan yang haq.

Seandainya didatangkan kata "man", maka ia hanya menunjukkan pada Dzat semata, dan penyebutan shilah hanya bersifat pengenalan, bukan karena itulah alasan ibadah. Maka terdapat perbedaan antara kaunnya Ta'ala layak untuk disembah itu sebagai pengenalan murni, atau sebagai sifat yang menuntut ibadah kepada-Nya. Renungkanlah, karena ini sangat indah.

Inilah makna ucapan para ahli nahwu yang meneliti: bahwa "maa" digunakan untuk sifat-sifat yang berakal. Padanannya adalah firman-Nya: **"maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi"** (An-Nisa: 3). Karena yang dimaksud adalah sifat

dan bahwa itulah sebab yang mendorong perintah menikah dan yang dituju, yaitu kebaikan, maka dinikahilah perempuan yang memiliki sifat itu. Maka didatangkanlah "maa" bukan "man". Ini adalah bab yang tidak terbantahkan dan merupakan salah satu jalan Arab yang paling halus.

Karena pembicaraan telah membawa kita ke sini, maka marilah kita sebutkan faidah kedua: pengulangan kata kerja dalam surah ini. Kemudian faidah ketiga: bahwa kata kerja diulang dalam hal dirinya dengan lafal yang menunjukkan waktu yang akan datang pada dua tempat, sedangkan dalam hal mereka didatangkan dalam bentuk kata benda dari masa lampau. Kemudian faidah keempat: bahwa penafian ibadah terhadap sesembahan mereka darinya diungkapkan dengan lafal kata kerja yang menunjukkan waktu yang akan datang, sedangkan penafian ibadah mereka terhadap sesembahan-Nya diungkapkan dengan isim fa'il. Kemudian faidah kelima: bahwa cara Al-Qur'an dalam hal ini menggunakan "laa" bukan "lan" dalam menafikan. Kemudian faidah keenam: bahwa cara Al-Qur'an dalam hal yang semacam ini adalah menggabungkan penafian dengan penetapan; menafikan ibadah kepada selain Allah dan menetapkan ibadah kepada-Nya. Inilah hakikat tauhid. Penafian semata bukanlah tauhid, demikian pula penetapan tanpa penafian. Tauhid tidak terwujud kecuali mengandung penafian dan penetapan sekaligus. Inilah hakikat "laa ilaaha illallaah". Lalu mengapa surah ini datang hanya dengan penafian semata? Apa rahasia dan hikmahnya?

Faidah ketujuh: apa hikmah mendahulukan penafian ibadah dirinya dari sesembahan mereka, kemudian penafian ibadah mereka dari sesembahan-Nya?

Faidah kedelapan: bahwa cara Al-Qur'an apabila menyeru orang-orang kafir adalah menyeru mereka dengan "orang-orang yang kafir" dan "orang-orang Yahudi", seperti firman-Nya: **"Wahai orang-orang yang kafir, janganlah kamu beralasan pada hari ini"** (At-Tahrim: 7), **"Katakanlah: Wahai orang-orang Yahudi, jika kamu mengira bahwa kamulah kekasih Allah"** (Al-Jumu'ah: 6), namun tidak pernah datang: *yaa ayyuhal kaafiruun* (wahai orang-orang kafir) kecuali di tempat ini saja. Maka apa sisi kekhususan ini?

Faidah kesembilan: apakah firman-Nya: **"Untukmu agamamu, dan untukku agamaku"** (Al-Kafirun: 6) mengandung makna lebih dari penafian yang telah disebutkan sebelumnya? Karena ia menunjukkan pengkhususan masing-masing dengan agamanya dan sesembahannya, padahal hal ini sudah dipahami dari penafian terdahulu. Lalu apa yang ditambahkan oleh pembagian yang disebutkan?

Faidah kesepuluh: mendahulukan penyebutan mereka dan sesembahan mereka dalam pembagian dan pengkhususan ini, serta mendahulukan penyebutan urusan dan perbuatannya di awal surah.

Faidah kesebelas: bahwa surah ini mencakup dua jenis berita: pertama, perlepasan dirinya dari sesembahan mereka dan perlepasan mereka dari sesembahan-Nya, dan ini berlaku selamanya. Kedua, berita bahwa baginya agamanya dan bagi mereka agama mereka. Apakah ini adalah pembiaran dan diam terhadap mereka sehingga masuk ke dalam nasakh dengan ayat pedang atau pengkhususan bagi sebagian orang kafir? Ataukah ayat ini tetap pada keumumannya dan hukumnya tidak dinasakh dan tidak dikhususkan?

Demikianlah sepuluh persoalan dalam surah ini. Kami telah menyebutkan satu persoalan darinya, yaitu penggunaan "maa" di dalamnya sebagai pengganti "man". Maka kami akan menyebutkan sembilan persoalan yang tersisa dengan memohon karunia Allah, meminta pertolongan dengan kekuatan dan kemampuan-Nya, serta berlepas diri kepada-Nya dari kesalahan. Maka apa yang benar adalah dari-Nya semata, tiada sekutu bagi-Nya. Dan apa yang salah adalah dari kami dan dari setan, sedangkan Allah Ta'ala dan Rasul-Nya shallaahu 'alaihi wa sallam berlepas diri darinya.

Adapun permasalahan kedua, yaitu: faedah pengulangan kata kerja. Dalam hal ini dikemukakan beberapa pendapat:

Pertama, bahwa firman-Nya: **"Aku tidak menyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 2) merupakan penafian untuk masa kini dan masa depan. Sedangkan firman-Nya: **"Dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 3) adalah pernyataan timbal balik, artinya: kamu pun tidak melakukan hal itu. Adapun firman-Nya: **"Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 4), maknanya adalah: hal itu sama sekali tidak pernah terjadi dariku sebelum turunnya wahyu. Karena itulah, dalam menyebut ibadah mereka digunakan kata kerja bentuk lampau dengan redaksi "apa yang kamu sembah," seolah-olah beliau berkata: Aku sama sekali tidak pernah menyembah apa yang kamu sembah. Sedangkan firman-Nya: **"Dan kamu tidak pernah menjadi penyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 5) adalah timbal baliknya, artinya: kamu pun tidak pernah sekali pun di masa lampau menyembah apa yang selalu aku sembah.

Dengan demikian, sama sekali tidak ada pengulangan di sini. Ayat-ayat tersebut telah mencakup seluruh bentuk penafian —

lampau, kini, dan mendatang — baik terhadap ibadah beliau maupun ibadah mereka, dengan redaksi yang paling ringkas, paling jelas, dan paling gamblang. Inilah, insya Allah, pendapat terbaik yang pernah dikemukakan mengenai persoalan ini, maka cukuplah kita berpegang padanya dan tidak perlu beralih ke yang lain. Adapun berbagai pendapat lain yang dikemukakan di tempatnya masing-masing, silakan merujuk ke sana.

Adapun permasalahan ketiga, yaitu pengulangan kata kerja dengan bentuk masa depan ketika berbicara tentang diri beliau, dan dengan bentuk lampau ketika berbicara tentang mereka. Dalam hal ini terkandung suatu rahasia, yaitu isyarat dan petunjuk bahwa Allah Ta'ala memelihara beliau dari penyimpangan dan keberpaling dari ibadah kepada Tuhan yang beliau sembah, serta dari menggantikan-Nya dengan yang lain. Sesungguhnya Tuhan yang beliau sembah adalah satu, pada masa kini dan masa yang akan datang, selamanya. Beliau tidak rela menukar-Nya dengan siapa pun, dan tidak ingin berpindah dari-Nya ke yang lain.

Hal ini berbeda dengan kaum kafir, karena mereka menyembah hawa nafsu mereka dan mengikuti syahwat serta kepentingan pribadi dalam urusan agama. Mereka bisa saja hari ini menyembah suatu sesembahan, lalu besok beralih ke yang lain. Maka dikatakanlah: **"Aku tidak menyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 2) — yakni sekarang ini. **"Dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 3) — aku pun demikian sekarang ini. Kemudian dikatakan: **"Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 4) — artinya, di masa mendatang pun tidak akan pernah muncul dariku ibadah kepada apa yang kamu sembah, wahai orang-orang kafir.

Kata "maa" di sini memiliki nuansa makna syarat, sehingga setelahnya digunakan kata kerja bentuk lampau yang secara makna berarti masa depan – sebagaimana yang terjadi setelah huruf syarat – seolah beliau berkata: "Apa pun yang kamu sembah, aku tidak akan menyembahnya."

Jika ada yang bertanya: bagaimana bisa mengandung makna syarat, sementara kata kerja telah beramal padanya, tidak ada jawab syaratnya, dan ia adalah kata penghubung (mausul)? Tidakkah makna syarat itu terlalu jauh darinya?

Jawabannya: Kami tidak mengatakan bahwa ia adalah syarat itu sendiri, melainkan mengandung nuansa dan sebagian maknanya, karena ia merujuk pada sesuatu yang tidak tertentu, mengandung kesamaran dalam hal sesembahan-sesembahan, dan bersifat umum. Jika kamu merasakan makna kalimat ini, kamu akan mendapati makna syarat tampak jelas di permukaannya. Ketika kamu berkata kepada seseorang yang selalu kamu tentang dalam segala hal: "Aku tidak melakukan apa yang kamu lakukan," bukankah kamu merasakan makna syarat hadir dalam ucapan dan maksudmu, bahwa inti kalimat itu adalah: apa pun yang kamu lakukan, aku tidak akan melakukannya?

Renungkanlah hal serupa pada firman Allah Ta'ala: **"Mereka berkata: Bagaimana kami akan berbicara kepada orang yang masih bayi dalam buaian?"** (Maryam: 29) – betapa kamu mendapati makna syarat di sana, sehingga kata kerja setelah "man" menggunakan bentuk lampau padahal yang dimaksud adalah masa depan. Maknanya adalah: siapa pun yang masih bayi dalam buaian, bagaimana kami bisa berbicara kepadanya?

Inilah makna yang diputar-putar oleh sebagian mufasir dan ahli i'rab yang mengatakan bahwa "kaana" di sini bermakna "yakuunu" (akan menjadi). Namun mereka tidak datang kepadanya dari pintu yang benar, melainkan membiarkannya tanpa takdir dan penurunan makna yang tepat. Pemahaman yang lain pun luput dari mereka karena halusnyanya persoalan ini. Maka mereka berkata: "kaana" adalah zaidah (tambahan tanpa makna). Padahal yang benar adalah apa yang telah aku sampaikan — terimalah ini sebagai kemudahan bagimu, dan biarkanlah bebannya pada selainmu.

Kecuali pada kata "man" dalam ayat tersebut, yang kata kerjanya telah beramal padanya, tidak ada jawab syaratnya, namun makna syarat tetap hadir di dalamnya. Demikian pula pada firman-Nya: **"Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 4). Semua ini dapat dipahami dari perkataan para tokoh ahli nahwu seperti Al-Zajjaj dan lainnya.

Apabila hal ini telah terbukti, maka jelaslah hikmah mengapa kata kerja dalam firman-Nya **"Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 4) menggunakan bentuk lampau — berbeda dengan firman-Nya **"Dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 5) yang jauh dari makna syarat — sebagai isyarat dari Allah atas terpeliharanya nabi-Nya dari menjadikan selain Dia sebagai sesembahan, dan dari berpindah-pindah sesembahan sebagaimana yang dilakukan orang-orang kafir.

Adapun permasalahan keempat, yaitu bahwa penafian terhadap mereka hanya menggunakan isim fa'il (kata benda pelaku), sedangkan penafian terhadap diri beliau terkadang menggunakan kata kerja masa depan dan terkadang

menggunakan isim fa'il. Hal ini — wallahu a'lam — mengandung hikmah yang indah, yaitu bahwa tujuan utama surah ini adalah menyatakan kebebasan diri beliau dari sesembahan-sesembahan mereka secara menyeluruh dan dalam setiap keadaan.

Maka pertama-tama digunakan bentuk kata kerja yang menunjukkan terjadinya sesuatu secara baru dan berulang, kemudian dalam penafian yang sama digunakan bentuk isim fa'il yang menunjukkan sifat dan kemantapan. Dengan demikian, penafian pertama memberi makna: hal ini tidak akan terjadi dariku; sedangkan penafian kedua memberi makna: hal ini bukan sifatku dan bukan keadaanku. Seolah-olah beliau berkata: menyembah selain Allah tidak akan pernah menjadi perbuatanku maupun sifatku. Maka hadirilah dua penafian untuk dua hal yang dinafikan.

Adapun dalam hal mereka, hanya digunakan isim fa'il yang menunjukkan sifat dan kemantapan tanpa menggunakan kata kerja. Artinya: sifat yang tetap dan melekat yang kembali kepada Allah — yakni penghambaan yang tulus kepada-Nya — tidak ada pada kalian. Sifat ini hanya tetap ada pada orang yang mengkhususkan ibadah hanya untuk Allah saja, tidak menyekutukan-Nya dengan siapa pun. Sedangkan kalian, karena menyembah selain-Nya, maka kalian bukan termasuk para penyembah-Nya — walaupun terkadang mereka menyembah-Nya. Sebab orang musyrik menyembah Allah sekaligus menyembah selain-Nya, sebagaimana dikatakan oleh Ashhab al-Kahfi: **"Dan ketika kamu meninggalkan mereka dan apa yang mereka sembah selain Allah"** (Al-Kahfi: 16) — artinya, kamu meninggalkan sesembahan mereka, kecuali Allah, karena kamu tidak meninggalkan-Nya.

Demikian pula kaum musyrikin berkata tentang sesembahan mereka: **"Kami tidak menyembah mereka melainkan agar mereka mendekatkan kami kepada Allah sedekat-dekatnya"** (Az-Zumar: 3). Mereka menyembah Allah sekaligus menyembah selain-Nya. Maka perbuatan menyembah tidak dapat dinafikan dari mereka karena memang terjadi dari mereka. Yang dinafikan adalah sifat, karena siapa pun yang menyembah selain Allah tidak akan menjadi orang yang teguh dan mantap dalam menyembah Allah serta bersifat dengannya.

Renungkanlah rahasia indah ini: bagaimana di baliknya terkandung pengertian bahwa yang berhak disebut penyembah Allah dan hamba-Nya yang istiqamah dalam ibadah hanyalah orang yang memutus dirinya sepenuhnya kepada-Nya, bertawajuh kepada-Nya dengan sepenuh jiwa, tidak menoleh kepada selain-Nya, dan tidak menyekutukan-Nya dengan siapa pun dalam ibadahnya. Barang siapa menyembah-Nya namun juga menyekutukan-Nya dengan selain-Nya, maka ia bukanlah penyembah Allah dan bukan pula hamba-Nya.

Inilah sebagian dari rahasia surah yang agung dan mulia ini, yang merupakan salah satu dari dua surah Al-Ikhlâs dan setara seperempat Al-Quran sebagaimana disebutkan dalam sebagian kitab sunan. Makna ini tidak dapat dipahami oleh semua orang; hanya mereka yang dianugerahi pemahaman langsung dari Allah yang dapat menangkapnya. Maka segala puji dan karunia hanya milik Allah.

Adapun permasalahan kelima, yaitu bahwa penafian dalam surah ini menggunakan kata "laa" bukan "lan." Hal ini karena penafian dengan "laa" lebih kuat daripada dengan "lan," dan "laa" lebih menunjukkan kelangsungan serta panjangnya penafian

daripada "lan." Panjang dan kuatnya penafian itu tercermin dalam huruf "laa" itu sendiri. Ini bertentangan dengan apa yang dipahami oleh kaum Jahmiyyah dan Mu'tazilah, bahwa "lan" hanya menafikan masa depan dan tidak menafikan keadaan sekarang yang berlanjut ke masa depan. Penjelasan tentang hal ini telah dipaparkan sebelumnya dengan cara yang hampir tidak akan kamu temukan di tempat lain selain catatan ini. Maka penggunaan "laa" di sini sangat tepat — wallahu a'lam.

Adapun permasalahan keenam, yaitu bahwa surah ini mengandung penafian semata. Inilah keistimewaan surah yang agung ini, karena ia adalah surah berlepas diri dari kesyirikan, sebagaimana disebutkan dalam penjelasannya bahwa ia adalah pernyataan berlepas diri dari syirik. Tujuan utamanya adalah berlepas diri yang dikehendaki antara kaum tauhid dan kaum musyrik. Karena itu penafian hadir pada kedua pihak untuk menegaskan perlepasan diri yang dituju.

Meski demikian, surah ini juga mengandung penetapan secara eksplisit. Firman-Nya: **"Aku tidak menyembah apa yang kamu sembah"** (Al-Kafirun: 2) adalah perlepasan diri yang murni. Sedangkan **"Dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah"** (Al-Kafirun: 3) menetapkan bahwa beliau memiliki sesembahan yang beliau sembah, sedangkan kalian bebas dari ibadah kepada-Nya. Dengan demikian surah ini mengandung penafian sekaligus penetapan, selaras dengan ucapan imam kaum Hanifiyyah: **"Sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu sembah, kecuali (Allah) yang menciptakanku"** (Az-Zukhruf: 26-27), dan selaras pula dengan ucapan kaum bertauhid: **"Dan ketika kamu meninggalkan mereka dan apa yang mereka sembah selain Allah"** (Al-Kahfi: 16).

Maka surah ini merangkum hakikat "Laa ilaaha illallah" Ta'ala. Karena itulah Nabi shallallahu 'alaihi wasallam senantiasa merangkaikan surah ini dengan surah Qul Huwallahu Ahad pada sunnah fajar dan sunnah maghrib. Dua surah inilah surah Al-Ikhlâs yang sesungguhnya, dan keduanya mencakup dua macam tauhid yang tanpanya seorang hamba tidak akan selamat dan beruntung.

Pertama adalah tauhid ilmu dan keyakinan, yang mengandung pensucian Allah dari segala yang tidak layak bagi-Nya berupa syirik, kufur, anak, dan orang tua; bahwa Dia adalah Ilah Yang Maha Esa, Ash-Shamad, tidak beranak sehingga ada yang bercabang dari-Nya, tidak pula diperanakkan sehingga ada yang lebih asal dari-Nya, dan tidak ada seorang pun yang setara dengan-Nya sehingga ada yang menyerupai-Nya. Dengan itu semua, Dia adalah Ash-Shamad yang terhimpun bagi-Nya seluruh sifat kesempurnaan. Surah tersebut mengandung penetapan segala sifat kesempurnaan yang layak bagi keagungan-Nya, serta penafian sekutu — baik dari sisi cabang, asal, maupun yang sederajat. Inilah tauhid ilmu dan keyakinan.

Kedua adalah tauhid maksud dan kehendak, yaitu tidak menyembah kecuali kepada-Nya, tidak menyekutukan-Nya dalam ibadah dengan siapa pun, melainkan hanya Dia semata yang menjadi sesembahan. Surah Qul Yaa Ayyuhal Kafiruun mencakup tauhid jenis ini. Maka dua surah itu merangkum dua macam tauhid dan mengikhlaskannya sepenuhnya. Oleh karena itu, Nabi shallallahu 'alaihi wasallam membuka siang hari dengan keduanya pada sunnah fajar dan menutupnya pada sunnah maghrib. Dan dalam kitab-kitab sunan disebutkan bahwa beliau juga berwitir dengan keduanya, sehingga keduanya menjadi penutup amal malam sebagaimana menjadi penutup amal siang.

Dari sinilah dapat ditarik jawaban permasalahan ketujuh, yaitu mengapa beliau mendahulukan perlepasan diri dari sesembahan mereka, lalu kemudian menyusulkannya dengan perlepasan diri mereka dari sesembahan beliau — maka renungkanlah.

Adapun permasalahan kedelapan, yaitu mengapa di sini digunakan seruan "Yaa ayyuhal Kafiruun" bukan "Yaa ayyuhalladziina kafaru." Hal ini — wallahu a'lam — karena dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa siapa pun yang kekufuran merupakan sifat yang tetap dan melekat yang tidak dapat dipisahkan darinya, maka ia sungguh layak untuk dilepas diri darinya oleh Allah, dan ia pun layak dilepas diri dari Allah. Maka sudah sepantasnya bagi orang yang bertauhid untuk berlepas diri darinya.

Dalam konteks perlepasan diri — yang merupakan puncak kejauhan dan penjaualan — hakikat keadaan orang kafir yang merupakan puncak kekufuran, yakni kekufuran yang tetap dan melekat, sangatlah sesuai. Seolah-olah dikatakan: sebagaimana kekufuran melekat pada kalian dan tidak kalian tinggalkan, maka penjaualan dan perlepasan diri dari kalian pun tetap dan abadi selamanya. Karena itulah hadir dalam surah ini penafian yang menunjukkan kelangsungan sebagai padanan kekufuran yang tetap dan berlanjut. Ini adalah makna yang jelas.

Permasalahan kesembilan, yaitu: apa faedah firman-Nya: **"Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku"** (Al-Kafirun: 6)? Apakah ia menambahkan makna baru di atas apa yang telah disebutkan sebelumnya?

Dapat dikatakan dalam hal ini — wallahu a'lam — bahwa penafian pertama memberikan makna perlepasan diri, yakni tidak terbayangkan dan tidak sepantasnya beliau menyembah sesembahan mereka, dan mereka pun tidak akan menyembah sesembahan beliau. Adapun penutup surah menambahkan penetapan tentang apa yang dikandung penafian dari sisi mereka, berupa syirik dan kufur yang merupakan bagian, takdir, dan nasib mereka.

Hal ini seperti dua orang yang membagi tanah, lalu salah satunya berkata kepada yang lain: "Jangan masuk ke batasku dan aku tidak akan masuk ke batasmu; tanahmu untukmu dan tanahku untukku." Maka ayat tersebut mengandung makna bahwa perlepasan diri ini menunjukkan bahwa kita telah membagi bagian masing-masing: kita mendapat tauhid dan iman, itulah nasib dan bagian kita yang kita khususkan — kalian tidak berserikat dengan kami di dalamnya. Sedangkan kalian mendapat kesyirikan kepada Allah dan kekufuran kepada-Nya, itulah nasib dan bagian kalian yang kalian khususkan — kami tidak berserikat dengan kalian di dalamnya.

Maka Mahasuci Allah yang menghidupkan hati siapa yang Dia kehendaki dari hamba-hamba-Nya dengan pemahaman terhadap firman-Nya. Makna-makna seperti ini, apabila tersingkap ke dalam hati dalam keindahannya, akan membuat hati terpesona dan terpaut padanya. Sedangkan siapa yang tidak memiliki kehidupan dalam hatinya, maka ia seperti pengantin cantik yang diarak kepada orang buta lagi lumpuh. Maka segala puji bagi Allah atas anugerah-anugerah-Nya yang tiada terhenti, dan kami memohon kepada-Nya untuk menyempurnakan nikmat-Nya.

Adapun permasalahan kesepuluh, yaitu mendahulukan bagian dan nasib mereka atas bagian dan nasib beliau, padahal di awal surah didahulukan apa yang berkaitan dengan mereka – inilah bagian dari rahasia kalimat dan keindahan tutur kata yang tidak dapat dipahami kecuali oleh para tokoh dan penunggang kuda dalam bidang balaghah.

Sebab surah ini menuntut perlepasan diri dan pembagian antara agama tauhid dan agama syirik antara beliau dan mereka, di mana masing-masing menerima bagiannya. Pemilik kebenaran adalah yang berhak membagi, dan ia telah menampakkan dua bagian serta memisahkan dua porsi. Diketahui bahwa mereka rela dengan bagian mereka yang hina – yang tidak ada yang lebih buruk darinya – sementara beliau telah menguasai bagian yang paling mulia dan nasib yang paling agung.

Hal ini seperti dua orang yang membagi racun dan obat penawar, lalu yang satunya rela dengan racun. Maka pemilik obat berkata kepadanya: "Jangan ikut serta dalam bagianku dan aku tidak akan ikut serta dalam bagianmu; untukmu bagianmu dan untukku bagianku." Mendahulukan penyebutan bagian orang itu di sini lebih indah dan lebih kuat maknanya, seolah berkata: inilah bagianmu yang kamu utamakan dan yang kamu klaim lebih mulia dari dua bagian itu dan lebih berhak didahulukan. Maka dalam mendahulukan penyebutan bagian mereka terkandung sindiran, seruan atas buruknya pilihan mereka, dan kejelekan apa yang mereka rela untuk diri sendiri – keindahan dan kejelasan yang tidak terdapat dalam mendahulukan penyebutan bagian diri sendiri. Hakim dalam hal ini adalah rasa, dan orang yang cerdas cukup dengan isyarat terkecil. Adapun yang tumpul

pemahamannya, maka banyaknya penjelasan pun tidak akan berguna baginya.

Alasan kedua: tujuan surah ini adalah perlepasan diri beliau shallallahu 'alaihi wasallam dari agama dan sesembahan mereka – inilah inti dan sasarannya. Adapun perlepasan diri mereka dari agama dan sesembahan beliau disebutkan dengan tujuan sekunder sebagai pelengkap dan penegasan bagi perlepasan diri beliau. Karena tujuan utamanya adalah perlepasan diri beliau dari agama mereka, maka hal itu didahulukan di awal surah. Kemudian firman-Nya: **"Bagimu agamamu"** (Al-Kafirun: 6) selaras dengan makna ini, artinya: aku tidak berserikat dengan kalian dalam agama kalian dan tidak mendukung kalian atasnya, bahkan itu adalah agama yang kalian khususkan sendiri tanpa aku berserikat di dalamnya selamanya. Maka akhir surah selaras dengan awalnya – renungkanlah.

Adapun permasalahan kesebelas, yaitu apakah pemberitahuan bahwa bagi mereka agama mereka dan bagi beliau agama beliau merupakan bentuk pengakuan (iqrar) sehingga dianggap mansukh atau dikhususkan, ataukah tidak ada naskh maupun takhsis dalam ayat ini?

Ini adalah permasalahan yang mulia dan termasuk yang paling penting dari permasalahan yang disebutkan. Banyak orang keliru dalam memahami surah ini; sebagian menyangka bahwa surah ini telah dinasakh oleh ayat pedang karena meyakini bahwa ayat ini mengandung pengakuan atas keberadaan agama mereka. Sebagian yang lain menyangka bahwa ayat ini dikhususkan bagi mereka yang boleh dibiarkan atas agamanya, yaitu Ahli Kitab. Kedua pendapat ini adalah kekeliruan semata – tidak ada naskh

dalam surah ini dan tidak ada takhsis; ia adalah muhkam (berlaku tetap), keumumannya adalah nash yang terjaga.

Surah ini termasuk surah-surah yang mustahil terkena naskh dalam kandungannya, karena hukum-hukum tauhid yang disepakati oleh seruan semua rasul mustahil terkena naskh. Surah ini mengikhlaskan tauhid, karena itu ia dinamakan surah Al-Ikhlâs sebagaimana telah disebutkan.

Sumber kekeliruan adalah sangkaan mereka bahwa ayat ini mengandung pengakuan atas agama mereka, lalu mereka melihat bahwa pengakuan ini telah dihapuskan oleh pedang. Maka mereka berkata: mansukh. Sekelompok yang lain berkata: pengakuan itu hilang terhadap sebagian kaum kafir, yaitu mereka yang tidak memiliki kitab. Maka mereka berkata: ini dikhususkan. Padahal, jauh sekali dari kebenaran bahwa ayat ini mengandung pengakuan atas agama mereka atau pembiaran mereka di atasnya selamanya.

Bahkan, Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam sejak awal dakwah yang paling berat bagi beliau dan para sahabatnya senantiasa sangat keras dalam mengingkari mereka, mencela agama mereka, memperburuknya, melarang darinya, serta memberikan ancaman dan peringatan — setiap saat dan di setiap majelis. Mereka pun meminta beliau untuk menghentikan penyebutan buruk tentang tuhan-tuhan mereka dan agama mereka serta membiarkan beliau dengan urusannya, namun beliau tetap meneruskan pengingkaran dan celaan terhadap agama mereka. Maka bagaimana bisa dikatakan bahwa ayat ini mengandung pengakuan beliau terhadap mereka? Jauh sekali pernyataan batil itu.

Yang sesungguhnya, ayat ini mengandung perlepasan diri yang murni sebagaimana telah dijelaskan, bahwa apa yang mereka anut dari agama itu tidak akan pernah kami setuju selamanya, karena ia adalah agama yang batil yang menjadi milik kalian sendiri – kami tidak berserikat dengan kalian di dalamnya, dan kalian pun tidak berserikat dengan kami dalam agama kami yang benar. Inilah puncak perlepasan diri dan penolakan untuk mengikuti mereka dalam agama mereka.

Mana ada pengakuan di sini sehingga perlu diklaim ada naskh atau takhsis? Apakah menurutmu ketika mereka diperangi dengan pedang sebagaimana mereka diperangi dengan hujah, tidak layak dikatakan: "**Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku**" (Al-Kafirun: 6)? Justru ayat ini tetap berlaku dan muhkam di antara kaum beriman dan kaum kafir hingga Allah menampakkan hamba-hamba dan negeri-Nya.

Demikian pula hukum perlepasan diri ini berlaku antara para pengikut Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam – Ahli Sunnahnya – dan para ahli bid'ah yang menyelisihi apa yang beliau bawa serta menyeru kepada selain sunnahnya. Apabila para pewaris dan pengganti Rasul berkata kepada mereka: "Bagi kalian agama kalian dan bagi kami agama kami," hal itu tidak berarti pengakuan atas bid'ah mereka. Bahkan mereka tetap berkata demikian sambil tetap membantah dan berjihad melawan mereka semampu mungkin.

Demikianlah yang Allah yang Mahaagung bukanlah dari kalimat-kalimat yang ringkas dan penggalan singkat ini, yang mengisyaratkan keagungan, kemuliaan, tujuan, dan keindahan susunan surah ini – tanpa bersandar pada tafsir mana pun dan tanpa mengikuti kalimat-kalimat ini dari sumber-sumber yang

biasa ditemukan di sana. Melainkan ini semua diambil langsung dari ilmu yang Allah ajarkan dan ilhamkan dengan karunia dan kemurahan-Nya. Allah mengetahui bahwa seandainya aku menemukannya dalam suatu kitab, niscaya aku akan menisbatkannya kepada penulisnya dan akan sangat mengaguminya.

Semoga Allah Yang Maha Pemberi dengan karunia-Nya yang luas dan pemberian-Nya yang tidak dapat ditakar seperti takaran makhluk, berkenan menolong untuk menulis tafsir dengan corak dan gaya seperti ini. Aku telah menulis tentang beberapa tempat yang tersebar dalam Al-Quran sesuai apa yang terlintas dalam gaya ini semasa tinggalku di Makkah dan Baitul Maqdis. Kepada Allah-lah harapan untuk menyempurnakan nikmat-Nya.

Kini marilah kita melanjutkan pembahasan tentang bagian-bagian kata "maa" dan posisi-posisinya.

Telah kami sebutkan "maa" mausulah. Di antara bagian-bagiannya adalah **"maa" mashdariyyah**. Makna terjadinya adalah bahwa apabila ia masuk pada kata kerja, maka ia dan kata kerja tersebut setara dengan mashdar — begitulah yang diungkapkan secara umum oleh para ahli nahwu.

Namun ada beberapa hal yang perlu diperhatikan:

Pertama, perbedaan antara mashdar sharih (eksplisit) dan mashdar yang dikira-kirakan bersama "maa." Perbedaannya adalah: apabila kamu berkata "pekerjaanmu mengagumkanku," maka kekaguman di sini tertuju pada hakikat peristiwa itu sendiri tanpa memandang waktu dan tempatnya. Tetapi apabila kamu

berkata "aku kagum dengan apa yang kamu kerjakan" (dengan kata kerja lampau), maka kekaguman tertuju pada pekerjaan yang telah lalu. Demikian pula "apa yang kamu kerjakan" (dengan kata kerja masa depan) tertuju pada yang akan datang. Maka dalalah "maa" bersama kata kerja dan dalalah mashdar tidaklah sama.

Kedua, ia tidak dapat menggantikan setiap kata kerja dalam taqdir mashdar, meskipun mashdar itu sendiri dapat digunakan di tempat tersebut. Apabila kamu berkata "berdirimu mengagumkanku" maka itu baik, tetapi jika kamu berkata "aku kagum dengan engkau yang berdiri" maka itu tidak sempurna sebagai kalimat. Demikian pula "aku kagum dengan engkau yang berdiri dan duduk" — yakni berdirimu dan dudukmu — jika diganti dengan mashdar tentu lebih baik. Begitu pula jika kamu berkata "aku kagum dengan engkau yang pergi," maka itu tidak sekuat dan selazim "aku kagum dengan kepergianmu" dalam hal kepatutan dan penggunaan.

Abu al-Qasim as-Suhaili berkata: Asal dari permasalahan ini adalah bahwa *mā* (ما), karena ia merupakan isim yang bersifat kabur/umum, tidak sah jatuh kecuali pada suatu jenis yang bermacam-macam ragamnya. Maka apabila masdar itu beragam jenisnya, boleh *mā* jatuh padanya dan diungkapkan dengannya, seperti ucapanmu: *yā'jubunī mā šana'ta* (aku kagum dengan apa yang kau buat), *wa mā 'amilta* (dan apa yang kau kerjakan), *wa mā ḥakamta* (dan apa yang kau putuskan), karena memang beragam lah jenis perbuatan, pekerjaan, dan keputusan. Namun jika kamu berkata: *yā'jubunī mā jalas-ta* (aku kagum dengan apa yang kau duduki) dan *mā qa'adta* (dan apa yang kau tempati duduk) dan *mā inṭalaqa Zaid* (dan apa yang membuat Zaid pergi), maka itu

merupakan ungkapan yang lemah dan janggal, karena *mā* keluar dari kekaburannya dan jatuh pada sesuatu yang maknanya tidak beragam, sebab takdirnya menjadi: *yā'jubunī al-julūs alladhī jalasta* (aku kagum dengan duduk yang kau duduki) dan *al-qu'ūd alladhī qa'adta* (dan tempat duduk yang kau tempati), sehingga bagian akhir kalimat menjelaskan bagian awalnya dan menghilangkan kekaburannya, maka tidak ada makna lagi bagi *mā* di sini.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Yang demikian itu karena mereka berbuat durhaka"** (Al-Baqarah: 61), maka hal ini dikarenakan kedurhakaan itu beraneka ragam jenisnya. Dan firman-Nya: **"disebabkan mereka mengingkari janji mereka kepada Allah dan karena mereka selalu berdusta"** (At-Taubah: 77), maka itu seperti ucapanmu: *la-u'āqibannaka bi-mā ḍarabta Zaidan wa bi-mā shatamta 'Amran* (sungguh aku akan menghukummu karena kamu memukul Zaid dan karena kamu mencaci 'Amr). Di sini *mā* dijatuhkan pada dosa, sedangkan dosa itu beragam jenisnya, dan disebutkannya hukuman serta pembalasan menunjukkan hal itu. Seolah-olah kamu berkata: *la-ajziyannaka bidh-dhanb alladhī huwa ḍarbu Zaid aw shatmu 'Amr* (sungguh aku akan membalasmu dengan dosa yang berupa pukulan terhadap Zaid atau cacian terhadap 'Amr). Maka *mā* di sini tetap pada jalurnya dan tidak keluar darinya.

Demikianlah perkataan as-Suhaili, namun hal itu tidak seperti yang ia sangka — semoga Allah merahmatinya — karena untuk menjadikan *mā* sebagai masdariyah, tidaklah disyaratkan adanya kekaburan yang ia sebutkan. Bahkan *mā* boleh jatuh pada masdar yang jenisnya tidak beragam, melainkan hanya satu jenis. Sebab ingkar janji mereka terhadap apa yang mereka janjikan kepada

Allah adalah satu jenis yang berkesinambungan dan diketahui, demikian pula kedustaan mereka.

Yang lebih jelas dari semua ini adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Janganlah kalian menjadikan selain Allah sebagai tuhan. Tetapi jadilah kalian orang-orang Rabbani, karena kalian selalu mengajarkan kitab dan karena kalian selalu mempelajarinya"** (Ali 'Imran: 79). Ini adalah masdar yang tertentu dan khusus, tidak ada kekaburan di dalamnya sama sekali, yaitu ilmu tentang Kitab dan mempelajarinya. Ia merupakan salah satu bagian dari amal dan perbuatan, sama seperti apa yang ia larang dari contoh duduk, bertempat duduk, dan pergi. Tidak ada perbedaan antara keduanya dalam hal kekaburan ataupun kejelasan, karena keduanya sama-sama tertentu, jelas, dan tidak kabur.

Semisal dengan itu adalah: **"karena kalian mengatakan tentang Allah hal-hal yang tidak benar dan karena kalian selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya"** (Al-An'am: 93). Maka kesombongan mereka dan perkataan mereka tentang Allah yang tidak benar adalah dua masdar yang tertentu dan tidak kabur. Perbedaan antar individu kejadiannya seperti perbedaan antar individu kejadian duduk dan pergi.

Andaipun kamu mengucapkan dalam contoh yang ia larang itu: *hādhā bi-mā jalasta* (ini karena kamu duduk) dan *hādhā bi-mā naṭaqtā* (ini karena kamu berbicara), niscaya itu baik dan tidak janggal, dan itu masdar itu sendiri. Maka janggalnya kalimat tersebut bukanlah karena jenis masdar-nya, melainkan karena kekhususan susunannya. Apabila ketidaksukaan itu hilang ketika kamu memakainya dalam susunan lain, maka hilanglah ketidaksukaan dan kejanggalan itu, sebagaimana yang kamu lihat.

Tentang *mā* mausulah (penghubung): Yang tepat adalah bahwa ucapan *yā'jubunī mā tajlisu* (aku kagum dengan apa yang kamu duduki) dan *mā yanṭaliqu Zaid* (dan apa yang membuat Zaid pergi) dianggap tidak enak dan janggal hanya karena *mā* masdariyah dan *mā* mausulah saling bergantian pada umumnya, dan masing-masing dari keduanya cocok di tempat yang cocok untuk yang lain. Bahkan terkadang satu kalimat mengandung kedua kemungkinan dan tidak bisa dibedakan di antara keduanya kecuali dengan perenungan dan penelaahan.

Apabila kamu berkata: *yā'jubunī mā ṣana'ta* (aku kagum dengan apa yang kamu buat), maka *mā* di sini bisa menjadi masdariyah atau mausulah. Demikian pula: *wallāhu 'alīmun bi-mā yaf'alūn* (dan Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat) dan *wallāhu baṣīrun bi-mā ya'malūn* (dan Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan), renungkanlah maka kamu akan mendapatinya demikian.

Dan karena saling masuknya satu terhadap yang lain itu, banyak orang menyangka bahwa dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian perbuat"** (As-Saffat: 96), *mā* di sini adalah masdariyah, dan mereka berargumen dengannya tentang terciptanya amal perbuatan. Padahal ia bukan masdariyah, melainkan mausulah. Maknanya adalah: *wallāhu khalaqa-kum wa khalaqa alladhī ta'malūnahu wa tanḥitūnahu mina al-aṣnām* (Allah menciptakan kalian dan menciptakan yang kalian buat dan kalian pahat berupa berhala-berhala). Maka bagaimana kalian menyembahnya, padahal ia adalah makhluk Allah?

Seandainya *mā* itu masdariyah, maka kalimat tersebut akan lebih dekat menjadi hujah bagi mereka daripada menjadi hujah atas mereka, karena maknanya menjadi: *ata'budūna mā tanḥitūna wallāhu khalaqa 'ibādatakum lahā* (apakah kalian menyembah apa yang kalian pahat, padahal Allah yang menciptakan ibadah kalian kepada berhala itu?). Maka apa maknanya, dan apa hujah atas mereka di sini?

Yang dimaksud adalah bahwa sering kali salah satu dari keduanya masuk ke yang lain, dan kalimat mengandung kedua kemungkinan secara setara. Andaipun kamu berkata: *yā'jubunī alladhī yajlisu* (aku kagum dengan orang yang duduk) niscaya itu kalimat yang lemah, kecuali kamu mendatangkan kata yang disifati dan ini menjadi sifatnya, seperti: *yā'jubunī al-julūs alladhī tajlisu* (aku kagum dengan duduk yang kamu duduki). Demikian pula jika kamu berkata: *yā'jubunī alladhī yanṭaliqu Zaid* (aku kagum dengan apa yang membuat Zaid pergi), itu janggal. Tapi jika kamu berkata: *yā'jubunī al-inṭilāq alladhī yanṭaliqu Zaid* (aku kagum dengan perginya Zaid yang ia pergi), maka itu baik.

Dari sinilah janggalnya *yā'jubunī mā yanṭaliqu wa mā tajlisu* apabila dimaksudkan sebagai masdar. Namun jika kamu berkata: *ākulu mā ya'kulu* (aku makan apa yang ia makan), maka *mā* di situ mausulah dan kalimatnya baik. Seandainya kamu bermaksud masdariyah dengan makna *ākulu aklaka* (aku makan seperti makanmu), maka itu janggal, sampai kamu mendatangkan sesuatu yang menunjukkan masdar, seperti: *ākulu kamā ya'kulu* (aku makan sebagaimana ia makan).

Maka kamu mengetahui bahwa ketidaksukaan yang ia isyaratkan itu bukan dari sisi kekaburan dan kejelasan, renungkanlah.

Adapun *ṭālamā yaqūmu Zaid* (Zaid sudah lama berdiri) dan *qalla mā ya'tī 'Amr* (jarang 'Amr datang), maka *mā* di sini jatuh pada waktu. Fiil setelahnya muta'addi kepada dhamir-nya dengan huruf jar, dan takdirnya adalah: *ṭāla zamānun yaqūmu fīhi Zaid* (panjang waktu yang Zaid berdiri di dalamnya) dan *qalla zamānun ya'tīnā fīhi 'Amr* (sedikit waktu yang 'Amr mendatangi kita di dalamnya), lalu dhamir-nya dihapus sehingga huruf jarnya pun gugur. Ini adalah takdir yang dikemukakan oleh segolongan ahli nahwu, di antaranya as-Suhaili dan selainnya.

Menurutku ada dua takdir lain yang lebih baik dari ini. Pertama: *mā* di sini adalah masdariyah yang mengandung makna waktu (waqtiyah), dan takdirnya adalah: *ṭāla qiyāmu Zaid* (panjang berdirinya Zaid) dan *qalla ityānu 'Amr* (sedikit datangnya 'Amr). Ini lebih baik karena membuang 'a'id (kata ganti kembali) dari sifat itu buruk, sedangkan membuangnya apabila bukan 'a'id pada sesuatu maka itu lebih mudah. Dan apabila dijadikan masdariyah, maka pembuangan dhamir itu adalah pembuangan sesuatu yang berstatus sampingan (faḍlah) yang tidak kembali pada yang disifati.

Takdir kedua – dan ini yang terbaik dari semuanya – adalah bahwa *mā* di sini berfungsi sebagai *muhayyi'ah* (penyiap/pemungkin) agar fiil dapat masuk pada fiil. Ia bukan masdariyah dan bukan nakirah. Ia hanya didatangkan agar *ṭāla* dapat masuk pada fiil. Sebab seandainya kamu berkata *ṭāla yaqūmu Zaid* (panjang berdiri Zaid) atau *qalla yajnī 'Amr* (sedikit memetik 'Amr), niscaya itu tidak boleh. Apabila *mā* dimasukkan, maka kalimat menjadi benar.

Ini seperti masuknya *mā* pada *rubb* untuk memungkinkan masuknya *rubb* pada fiil, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Alangkah inginnya orang-orang yang kafir itu seandainya mereka dahulu adalah orang-orang yang berserah diri"** (Al-Hijr: 2). Demikian pula seperti masuknya *mā* pada *inna* untuk memungkinkan masuknya *inna* pada fiil, sebagaimana firman-Nya: **"Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hambanya hanyalah para ulama"** (Fathir: 28).

Apabila kamu telah mengetahui ini, maka sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat"* (diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim) adalah termasuk bab ini. *Mā* masuk di antara kaf tasybīh (huruf penyerupaan) dan fiil untuk memungkinkan kaf itu masuk pada fiil, sebagai *kāffah* (pencegah) bagi huruf jar dan penyiap agar fiil dapat muncul setelahnya.

Hal ini tersembunyi bagi kebanyakan ahli nahwu, sehingga banyak dari mereka yang menyangka bahwa *mā* di sini masdariyah, padahal tidak demikian. Sebab penyerupaan di sini bukan pada ru'yah (melihat)-nya. Andaipun kamu menegaskan dengan masdar di sini, niscaya itu bukan kalimat yang tepat. Sebab seandainya dikatakan: *ṣallū ka-ru'yatikum ṣalātī* (shalatlah seperti penglihatan kalian terhadap shalatku), itu tidak sesuai dengan makna yang dimaksud.

Seandainya dikatakan bahwa *mā* di sini mausulah dan 'a'id-nya dihapus, dengan takdir: *ṣallū ka-llatī ra'aytumūnī uṣallī* (shalatlah seperti shalat yang kalian lihat aku mengerjakannya), yakni seperti shalat-shalat yang kalian lihat aku mengerjakannya,

maka ini lebih dekat pada kebenaran daripada masdariyah meski tetap kurang tepat. Maka yang benar adalah apa yang aku sebutkan kepadamu.

Semisal dengan permasalahan ini adalah sabda beliau kepada Abu Bakar as-Shiddiq radhiyallahu 'anhu: "*Tetaplah kamu sebagaimana kamu adanya*" (diriwayatkan oleh ath-Thabarani). Maka *anta* (kamu) adalah muftada' dan khabar-nya dihapus. Tidak ada masdar di sini karena tidak ada fiil. Barangsiapa yang berkata bahwa *mā* di sini masdariyah, maka ia keliru. Ia hanyalah *muḥayyi'ah* untuk memungkinkan kaf masuk pada dhamir rafa'. Maknanya adalah: *kamā anta ṣāni'un* (seperti keadaanmu sekarang yang kamu lakukan) atau *kamā anta muṣallin* (seperti keadaanmu sebagai orang yang shalat) — maka tetaplah dalam keadaanmu.

Semisal dengan itu pula adalah jatuhnya *mā* di antara *ba'da* (setelah) dan fiil, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Setelah hampir saja hati sebagian golongan di antara mereka menyimpang"** (At-Taubah: 117). *Mā* di sini bukan masdariyah sebagaimana yang diklaim kebanyakan ahli nahwu, melainkan ia adalah *muḥayyi'ah* untuk memungkinkan *ba'da* masuk pada fiil *kāda*, karena tidak bisa dibentuk dari *kāda* dan *mā* sebuah masdar kecuali dengan susah payah mendatangkan fiil yang semakna dengannya lalu disarikan dari keduanya sebuah masdar. Sedangkan menurut apa yang kami uraikan, hal itu tidak diperlukan.

Yang mendukung ini adalah ucapan seorang penyair:

A-'alāqatan ummu al-walīdi ba'damā afnāna ra'sika ka-ath-thughāmi al-mukhlis

(Apakah masih ada keterikatan hati pada Ummu al-Walid setelah uban telah menghabiskan rambut-rambut di kepalamu bagai pohon tsugham yang memutih?)

Tidakkah kamu lihat bahwa *mā* di sini tidak ada fiil dan tidak ada masdar sama sekali? Maka ia seperti *kamā anta*, yaitu *muḥayyi'ah* untuk memungkinkan *ba'da* masuk pada kalimat ibtida'iyah (nominal). Hanya saja dalam bait syair ini khabar disebutkan, sedangkan dalam *kamā anta* khabar dihapus.

Jika kamu bertanya: mengapa mereka tidak memasukkan *mā* pada *qabla* (sebelum) sebagai *kāffah* dan penyiap untuk memungkinkan masuknya *qabla* pada fiil dan kalimat, seperti *qablamā yaqūmu Zaid* (sebelum Zaid berdiri) dan *qabla mā Zaid qā'im* (sebelum Zaid berdiri)?

Aku jawab: *mā* tidak bisa menjadi *kāffah* bagi isim-isim idhafah (yang bersandar), ia hanya menjadi *kāffah* bagi huruf-huruf. Dan *ba'da* lebih mirip dengan huruf daripada *qabla*, karena *qabla* seperti masdar dalam lafaz dan maknanya. Kamu berkata: *ji'tu qabla al-jum'ah* (aku datang sebelum hari Jumat), dengan maksud waktu yang menghadap kepada hari Jumat. Maka hari Jumat dalam hubungannya dengan waktu itu disebut *qābil* (yang menghadap), sebagaimana ungkapan seorang penyair:

naḥujju ma'an qālat a'āman wa qābalah fa-idhā kāna al-'āmu alladhī ba'da 'āmika

(Kita berhaji bersama, ia berkata: tahun ini dan tahun depan. Apabila tahun setelah tahunmu itu disebut *qābil*)*

Apabila tahun setelah tahunmu disebut *qābil*, maka tahunmu yang sedang kamu jalani adalah *qabl*, dan lafaznya berasal dari

lafaz *qābil*. Maka telah jelaslah bagimu dari sisi lafaz dan makna bahwa *qabla* asalnya adalah masdar. Sedangkan masdar seperti isim-isim lainnya, tidak bisa dicegah (dikaffah) olehnya dan tidak bisa dijadikan penyiap untuk masuknya kalimat setelahnya. Yang demikian itu hanya ada pada sebagian huruf-huruf 'amil (yang beramal), bukan pada sesuatu pun dari isim-isim.

Adapun *ba'da*, ia lebih jauh dari kemiripan masdar, meskipun dekat dengan lafaz *bu'd* (jauh) dan maknanya. Namun kedekatannya dengan lafaz masdar tidak seperti kedekatan *qabla*. Tidakkah kamu lihat bahwa mereka tidak menggunakan dari lafaznya isim fa'il sehingga mereka berkata untuk tahun yang lalu *al-bā'id* sebagaimana mereka berkata untuk yang akan datang *al-qābil*?

Jika kamu bertanya: apa yang kamu katakan tentang firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Sebagaimana Kami telah mengutus kepada kalian seorang rasul dari kalangan kalian"** (Al-Baqarah: 151), dan firman-Nya: **"Dan sebutlah (nama) Allah sebagaimana Dia telah memberi petunjuk kepada kalian"** (Al-Baqarah: 198), dan firman-Nya: **"Dan berbuat baiklah sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu"** (Al-Qashash: 77)? Sesungguhnya tidak terlarang di tempat-tempat ini semuanya untuk memperkirakan masdar. Apakah *mā* di sini *kāffah* muhayyi'ah atau masdariyah?

Aku jawab: Yang tepat adalah bahwa ia *kāffah* bagi huruf tasybīh yang mencegahnya dari kerjanya, dan sebagai penyiap agar huruf itu dapat masuk pada fiil. Bersamaan dengan itu, makna masdar tetap tersirat di dalamnya meskipun ia bukan masdariyah murni.

Yang menunjukkan bahwa *mā* tidak jatuh sebagai masdariyah pada batasan bahwa kamu mendapatinya tidak cocok di tempat yang cocok untuk *an* (أَنْ). Apabila kamu berkata: *urīdu an taqūma* (aku ingin kamu berdiri), itu benar. Tapi seandainya kamu berkata: *urīdu mā taqūmu*, itu tidak benar. Demikian pula: *uḥibbu an ta'tiyani* (aku suka kamu mendatangiku), kamu tidak bisa menggantinya dengan: *uḥibbu mā ta'tiyani*. Dan rahasia permasalahan ini adalah bahwa masdariyah tersirat di dalamnya makna *alladhī* (yang) sebagaimana telah lalu, berbeda dengan *an*.

Jika kamu bertanya: apa yang kamu katakan tentang *kamā qumta akramtuka* (sebagaimana kamu berdiri aku memuliakanmu)? Apakah ia masdariyah, *kāffah*, atau nakirah?

Aku jawab: Ia di sini adalah nakirah dan bermakna zharaf zaman (keterangan waktu). Takdirnya adalah: *kulla waqtin taqūmu fīhi ukrimuka* (setiap waktu kamu berdiri di dalamnya aku memuliakanmu). Jika kamu bertanya: mengapa tidak kamu jadikan ia *kāffah* bagi idhafah *kulli* kepada fiil, sebagai penyiap untuk masuknya *kull* padanya?

Aku jawab: Betapa layak itu, andai saja zharaf dan waktu tidak tampak jelas dan dimaksudkan dari kalimat. Maka tidak mungkin mengabaikannya padahal itulah yang dimaksud. Tidakkah kamu lihat bahwa kamu berkata: *kulla waqtin yaf'alu kadhā af'alu kadhā* (setiap waktu ia berbuat demikian aku berbuat demikian)? Apabila kamu berkata *kullamā fa'alta* (setiap kali kamu berbuat), kamu mendapati makna kedua kalimat itu sama. Ini adalah pendapat para imam ilmu bahasa Arab dan itulah yang benar.

Pasal:

Abu al-Qasim as-Suhaili berkata: Ketahuilah bahwa apabila *mā* berupa mausulah yang disambungkan dengan fiil yang lafaznya *'amila* (bekerja), *ṣana'a* (membuat), atau *fa'ala* (melakukan), dan fiil itu disandarkan kepada fa'il (pelaku) selain Allah Subhanahu wa Ta'ala, maka tidak sah *mā* itu jatuh kecuali pada masdar. Ini karena kesepakatan orang-orang berakal dari seluruh umat manusia, baik di masa Jahiliyah maupun Islam, bahwa perbuatan-perbuatan manusia tidak berkaitan dengan zat-zat (jawahir) dan benda-benda (ajsam). Kamu tidak berkata: *'amiltu jamalan* (aku membuat seekor unta), *wa ṣana'tu jabalan* (aku membuat sebuah gunung), *wa lā ḥadīdan* (tidak pula besi), *wa lā ḥajaran* (tidak pula batu), *wa lā turāban* (tidak pula tanah).

Apabila kamu berkata: *a'jabanī mā 'amilta wa mā fa'ala Zaid* (aku kagum dengan apa yang kamu kerjakan dan dengan apa yang Zaid lakukan), maka yang dimaksud tidak lain adalah peristiwa/kejadian itu sendiri.

Atas dasar ini, tidak sah dalam menafsirkan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian perbuat"** (As-Saffat: 96) kecuali pendapat Ahlus Sunnah, yaitu maknanya adalah: *wallāhu khalaqa-kum wa a'māla-kum* (Allah menciptakan kalian dan amal perbuatan kalian). Adapun pendapat Mu'tazilah tidak sah dari sisi naqli maupun aqli.

Mereka menyangka bahwa *mā* jatuh pada batu-batu yang mereka pahat menjadi berhala, dan berkata: takdir kalimatnya adalah *khalaqa-kum wa al-aṣnāma allatī ta'malūn* (menciptakan kalian dan berhala-berhala yang kalian buat), sebagai

pengingkaran dari mereka bahwa amal perbuatan kita diciptakan oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Mereka berargumen dengan susunan kalimat ayat yang menurut mereka mendukung apa yang mereka katakan, karena sebelumnya Allah berfirman: "**Apakah kalian menyembah apa yang kalian pahat?**" (As-Saffat: 95), sehingga *mā* di situ jatuh pada batu-batu yang dipahat. Dan tidak sah selain ini dari sisi nahwu maupun makna.

Adapun dari sisi nahwu, telah lalu bahwa *mā* tidak bisa menjadi masdar bersama fiil yang khusus. Adapun dari sisi makna, sesungguhnya mereka tidak menyembah perbuatan memahat, melainkan mereka menyembah hasil pahatan. Maka ketika hal ini terbukti, wajib ayat yang menjadi bantahan atas mereka dan hujah terhadap mereka itu jatuh pada batu-batu pahatan dan berhalaberhala yang disembah. Takdirnya adalah: *ta'budūna ḥijāratan manḥūṭatan wallāhu khalaqa-kum wa tilka al-ḥijārata allatī ta'malūn* (kalian menyembah batu-batu pahatan, padahal Allah menciptakan kalian dan batu-batu itu yang kalian pahat).

Ini semua adalah makna pendapat Mu'tazilah dan penjelasan apa yang mereka jadikan syubhat. Sedangkan susunan ayat menurut tafsir Ahlul Haq (Ahlus Sunnah) lebih indah dan hujahnya lebih kuat. Adapun apa yang mereka kemukakan adalah batil dan mustahil, karena mereka sendiri bersepakat bersama kami bahwa perbuatan-perbuatan hamba tidak jatuh pada zat-zat dan benda-benda.

Jika dikatakan: bukankah kamu berkata *'amiltu aṣ-ṣaḥīfata* (aku membuat lembaran kertas) dan *ṣana'tu al-jafnah* (aku

membuat mangkuk), dan demikianlah benda-benda itu merupakan hasil buatan?

Kami jawab: fiil dalam apa yang kamu sebutkan itu tidak berkaitan kecuali dengan bentuk yang merupakan susunan dan rangkaiannya, dan itulah inti dari pekerjaan. Adapun zat yang tersusun dan terangkai itu, ia bukan buatan kita. Maka perbuatan dan pekerjaan kembali pada peristiwa-peristiwa/kejadian-kejadian, bukan pada zat-zat. Ini adalah kesepakatan kami dan mereka, maka tidak layak untuk memahaminya selain demikian.

Adapun apa yang mereka sangkakan tentang bagusya susunan dan kemu'jizatan kalimat, maka itu tampak nyata pada tafsir kami dan tidak ada dalam tafsir mereka. Karena ayat turun untuk menjelaskan bahwa Sang Pencipta berhak disembah karena Dia seorang diri yang mencipta, dan untuk menegakkan hujah atas orang yang menyembah sesuatu yang tidak mencipta sementara mereka diciptakan.

Allah berfirman: "**Apakah kalian menyembah apa yang kalian pahat?**" (As-Saffat: 95), yakni sesuatu yang tidak mencipta apa pun sementara mereka mencipta, dan kalian meninggalkan ibadah kepada yang menciptakan kalian dan amal perbuatan kalian yang kalian kerjakan. Seandainya penciptaan amal tidak disandarkan kepada-Nya dalam ayat itu, sementara Allah telah menyandarkan amal kepada mereka secara majaz, maka tidak tegaklah hujah bagi-Nya dari dalam kalimat itu sendiri. Karena hal itu akan menjadikan mereka sebagai pencipta amal-amal mereka, sementara Dia adalah pencipta jenis-jenis lainnya, sehingga Dia menyertakan mereka bersama-Nya dalam mencipta. Maha Tinggi Allah dari perkataan orang-orang yang menyimpang, dan semoga Allah tidak menolong orang-orang yang membatalkan kebenaran.

Betapa lemahnya hujah mereka, betapa rapuhnya pondasi mazhab mereka, dan betapa jelasnya kebenaran bagi orang yang mengikutinya. Semoga Allah menjadikan kita termasuk para pengikut dan golongan-Nya.

Inilah yang kami sebutkan, dan Abu 'Ubaid pernah mengatakannya dalam perkataan Hudzaifah tentang *yukhlaq ṣāni'u al-jurm wa ṣan'atuh* (diciptakannya pelaku kejahatan dan perbuatannya), serta ia berargumen dengan ayat ini. Al-Qutaibi menentangnya dalam *Iṣlāḥ al-Ghalaṭ* dengan melakukan kekeliruan yang sangat besar, dan ia bersepakat dengan Mu'tazilah dalam penafsirannya meskipun ia tidak berpendapat demikian.

Demikianlah akhir perkataan Abu al-Qasim. Sungguh ia telah bersungguh-sungguh dalam menolak tafsir yang tidak mengandung selain itu, atau tafsir yang lebih utama dan lebih layak untuk dimaksudkan. Kami dan setiap orang yang benar mendukungnya bahwa Allah adalah pencipta para hamba dan amal perbuatan mereka, dan bahwa setiap gerak dalam alam semesta maka Allah adalah penciptanya. Kebenaran mazhab ini didukung oleh lebih dari seribu dalil dari Al-Qur'an al-Karim, Sunnah, akal, dan fitrah.

Akan tetapi, tidak seharusnya ayat dibawa pada makna yang tidak layak baginya hanya demi semangat menjadikannya hujah atas mereka, karena dalil-dalil lainnya sudah cukup untuk itu. Di samping itu, ayat ini tetap merupakan hujah atas mereka dari sisi lain, yaitu dengan makna *mā* sebagai *alladhī* (yang), dan kami akan menjelaskannya insya Allah Ta'ala.

Pembahasan insya Allah Ta'ala tentang ayat ini ada pada dua kedudukan: pertama, menggugurkan pendalilan mereka atas

mazhab Qadariyah; kedua, menetapkan pendalilan ayat tersebut atas mazhab Ahlul Haq yang bertentangan dengan pendapat mereka. Maka di sini ada dua kedudukan: kedudukan penetapan dan kedudukan penggugurkan.

Adapun kedudukan penggugurkan: Qadariyah menyangka bahwa ayat itu adalah hujah bagi mereka bahwa mereka adalah pencipta amal-amal mereka. Mereka berkata: karena Allah Subhanahu wa Ta'ala menyandarkan amal kepada mereka, dan ini menunjukkan bahwa merekalah yang mengadakannya. Namun yang dimaksud di sini bukan amal itu sendiri, melainkan berhala-berhala yang dibuat. Allah mengabarkan bahwa Dia adalah pencipta mereka dan pencipta berhala-berhala yang mereka buat itu. Yang dimaksud adalah materi berhala-berhala tersebut, yaitu yang penciptaan jatuh padanya. Adapun bentuknya yang menjadikannya berhala, maka itu adalah hasil amal mereka yang telah disandarkan Allah kepada mereka, sehingga ia terjadi dengan peristiwa dan ciptaan mereka. Inilah cara Mu'tazilah berargumen dengan ayat ini.

Sebagian ulama yang menetapkan qadar dan bahwa Allah adalah pencipta perbuatan hamba menanggapi mereka dengan berkata: ayat ini tegas tentang terciptanya amal-amal mereka oleh Allah, karena *mā* di sini adalah masdariyah dan maknanya: *wallāhu khalaqa-hum wa khalaqa a'māla-hum* (Allah menciptakan mereka dan menciptakan amal-amal mereka). Mereka mendukungnya dengan apa yang disebutkan as-Suhaili dan selainnya.

Ketika Mu'tazilah mengajukan keberatan: bagaimana *mā* bisa masdariyah di sini, dan apa hujah yang tersisa atas mereka apabila maknanya adalah Allah menciptakan kalian dan menciptakan ibadah kalian kepada berhala? Bukankah ini justru

menuntunkan mereka untuk berargumen bahwa jika Allah menciptakan ibadah kita kepada berhala maka ibadah itu dikehendaki-Nya, jadi bagaimana Dia melarang kita darinya? Dan jika ia diciptakan maka bagaimana kita bisa meninggalkannya?

Apakah ini layak untuk menjadi hujah atas pengingkaran ibadah mereka?

Para ulama yang menetapkan qadar menjawab mereka dengan mengatakan: Seandainya kalian merenungkan konteks ayat dan tujuannya, niscaya kalian mengetahui kebenaran pendalilan ini. Sebab Allah Subhanahu wa Ta'ala mengingkari mereka karena menyembah sesuatu yang tidak mencipta apa pun, dan meninggalkan ibadah kepada yang menciptakan diri mereka dan amal-amal mereka. Maka apabila Allah menciptakan kalian dan menciptakan amal-amal kalian, bagaimana kalian meninggalkan ibadah kepada-Nya dan menyembah sesuatu yang tidak mencipta apa pun — tidak diri kalian dan tidak pula amal-amal kalian? Inilah pendalilan yang paling baik.

Pengingkaran atas mereka karena menyembah sesuatu yang tidak mencipta berulang kali dalam Al-Qur'an, dan Allah menyamakan antara sesuatu yang tidak mencipta dengan Yang Maha Mencipta, sebagaimana dalam firman-Nya: **"Maka apakah (Allah) yang menciptakan sama dengan yang tidak menciptakan? Apakah kalian tidak mengambil pelajaran?"** (An-Nahl: 17). Dan firman-Nya: **"Dan sesembahan-sesembahan yang mereka seru selain Allah tidak dapat menciptakan sesuatu apa pun, sedangkan mereka sendiri adalah makhluk"** (An-Nahl: 20). Dan firman-Nya: **"Inilah ciptaan Allah, maka perhatikanlah kepada-Ku apa yang telah diciptakan oleh sesembahan-sesembahan selain Dia"** (Luqman: 11), dan ayat-ayat semisalnya.

Argumen menjadi kuat dan hujjah tegak dengan adanya penciptaan perbuatan-perbuatan beserta penciptaan zat-zat pelakunya. Inilah batas pencapaian kedua kelompok dalam memahami ayat tersebut, sebagaimana yang tampak jelas.

Yang benar adalah bahwa kata *mā* dalam ayat itu bersifat maushulah (kata penghubung), dan ia tidak menunjukkan kebenaran mazhab Qadariyyah, bahkan justru menjadi hujjah yang menentang mereka, meskipun ia bersifat maushulah. Hal ini akan dijelaskan dengan sebuah pendahuluan yang kami sampaikan sebelum masuk ke dalam pembahasan inti, yaitu bahwa metode perdebatan dan penyampaian argumen menghendaki agar perhatian dan fokus diarahkan sepenuhnya kepada keadaan sesuatu yang sedang diargumentasikan, baik untuk maupun terhadapnya. Maka apabila seorang yang berdalil sedang membuktikan kebatilan suatu klaim mengenai sesuatu, padahal kenyataannya bertentangan dengan klaim itu, ia akan memusatkan perhatiannya pada penjelasan batilnya klaim tersebut dan bahwa sesuatu yang diklaim memiliki sifat tertentu itu justru memiliki sifat yang berlawanan, bukan sifat yang diklaim. Dalam hal ini, ia boleh melewati hal itu dan menyebut sifat lainnya, bukan sifat yang disengketakan, dan tidak sebaliknya.

Setelah hal ini ditetapkan, maka Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengingkari penyembahan mereka terhadap berhala dan menjelaskan bahwa berhala-berhala itu tidak berhak disembah. Konteks pembicaraan dalam ayat tersebut bukanlah dalam rangka mengingkari tindakan mereka meninggalkan ibadah kepada-Nya, melainkan yang diingkari adalah penyembahan kepada sesuatu yang tidak layak disembah. Karena itu, seandainya Allah berfirman: "Mengapa kalian tidak menyembah Allah, padahal Dialah yang

menciptakan kalian dan segala yang kalian kerjakan," maka bentuk masdariyyah pastilah yang dimaksud, dan tidak tepat jika dimaknai sebagai kata penghubung. Sebab maknanya akan menjadi: bagaimana kalian tidak menyembah-Nya, padahal Dialah yang mewujudkan kalian dan mewujudkan perbuatan-perbuatan kalian, sehingga Dialah yang memberi nikmat kepada kalian melalui dua jenis penciptaan dan perwujudan tersebut. Makna semacam ini setara dengan apa yang mereka tetapkan tentang bentuk masdariyyah.

Adapun konteks ayat yang sebenarnya adalah dalam rangka mengingkari penyembahan mereka kepada sesuatu yang tidak layak disembah, sehingga ayat ini mesti menjelaskan makna yang meniadakan kelayakan sesuatu itu untuk dijadikan sesembahan. Makna tersebut dijelaskan melalui fakta bahwa berhala-berhala itu adalah makhluk ciptaan Allah. Sesuatu yang merupakan makhluk dari sebagian ciptaan-Nya tidaklah layak untuk disembah dan tidak pantas mendapat peribadatan.

Renungkanlah kesesuaian makna ini dengan firman Allah: **"Dan sesembahan-sesembahan yang mereka seru selain Allah tidak dapat menciptakan apa pun, bahkan mereka sendiri diciptakan."** (An-Nahl: 20). Ayat ini mengingkari penyembahan mereka kepada tuhan-tuhan yang diciptakan oleh Allah, padahal tuhan-tuhan itu sendiri tidak mampu menciptakan apa pun. Inilah yang menjelaskan maksud firman Allah: **"Dan Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian kerjakan."** (Ash-Shaffat: 96).

Sejalan dengan itu adalah firman Allah dalam surah Al-A'raf: **"Sesungguhnya sesembahan-sesembahan yang kalian seru selain Allah adalah hamba-hamba seperti kalian."** (Al-A'raf: 194). Artinya, mereka pun adalah hamba-hamba yang diciptakan

sebagaimana kalian. Maka bagaimana mungkin kalian menyembah sesama makhluk ciptaan?

Perhatikanlah pula gaya Al-Qur'an ketika ingin menyampaikan makna yang mereka sebutkan, yaitu tentang indahnya sifat-sifat-Nya dan keesaan-Nya dalam penciptaan, seperti ucapan lelaki dalam surah Yasin: **"Dan mengapa aku tidak menyembah Tuhan yang telah menciptakanku?"** (Yasin: 22). Di sini, karena tujuannya adalah memberitahu mereka tentang indahnya beribadah kepada-Nya dan kelayakan-Nya untuk disembah, maka disebutkan alasan yang mengharuskan hal itu, yaitu bahwa Dia adalah Pencipta bagi orang yang menyembah-Nya dan Pembuatnya. Ini adalah nikmat dari-Nya atas orang tersebut. Maka bagaimana ia bisa meninggalkan ibadah kepada-Nya?

Seandainya itulah yang dimaksud oleh firman-Nya: **"Dan Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian kerjakan,"** (Ash-Shaffat: 96) niscaya akan mengharuskan pernyataan seperti ini: "Tidakkah mereka menyembah Allah, padahal Dialah yang menciptakan mereka dan menciptakan perbuatan-perbuatan mereka?" Renungkanlah, karena ini sangat jelas.

Adapun pernyataan Abu Al-Qasim dalam menetapkan hujjah Mu'tazilah dari ayat ini bahwa kata *mā* tidak mungkin bersifat masdariyyah adalah pendapat yang batil dari sisi nahwu, dan tidak demikian halnya. Mengenai pernyataannya bahwa *mā* tidak berfungsi masdar bersama kata kerja yang khusus, maka kebatilannya telah dijelaskan sebelumnya, karena *mā* masdariyyah memang dijumpai bersama kata kerja khusus yang masih bersifat umum, berdasarkan firman Allah: **"Karena mereka telah mengingkari janji mereka kepada Allah dan karena mereka selalu berdusta."** (At-Taubah: 77), firman-Nya: **"Sedang kalian membaca**

Al-Kitab," (Al-Baqarah: 44), dan firman-Nya: **"Karena kalian bersukaria di bumi tanpa alasan yang benar dan karena kalian selalu bergembira."** (Ghafir: 75). Demikian seterusnya, karena semua kata kerja di sini adalah kata kerja khusus, bahkan lebih khusus daripada sekadar kata kerja umum. Apabila *mā* berfungsi masdar bersama kata kerja-kata kerja khusus ini, maka kemunculannya sebagai masdar bersama kata kerja yang bermakna amal perbuatan tentu lebih layak lagi.

Adapun pernyataan mereka bahwa kaum musyrik tidak menyembah proses pemahat, melainkan menyembah hasil pahatan, maka ini adalah hujjah yang lemah. Sebab pembicaraan di sini menyangkut *mā* yang menyertai kata kerja, bukan *mā* yang menyertai kata kerja memahat. Karena yang terakhir ini tidak mengandung kemungkinan lain selain bersifat maushulah. Dan tidak lazim bahwa karena yang kedua bersifat masdariyyah maka yang pertama pun harus demikian. Ini adalah penetapan yang keliru. Adapun penetapannya bahwa ayat itu bersifat masdariyyah pun dengan argumen yang ia sebutkan, maka tidak ada hujjah baginya dalam hal itu.

Adapun pernyataannya bahwa perbuatan-perbuatan para hamba tidak mengenai substansi dan benda-benda, maka perlu ditanyakan: apa maksud dari "tidak mengenai substansi dan benda-benda"? Apakah yang dimaksud adalah bahwa perbuatan-perbuatan mereka tidak berkaitan dengan menciptakan substansi dan benda-benda tersebut? Ataukah maksudnya bahwa perbuatan-perbuatan mereka tidak berkaitan dengan mengubah dan membentuk substansi dan benda-benda itu? Ataukah yang dimaksud lebih umum dari itu, yakni mencakup kedua kemungkinan tersebut?

Jika yang dimaksud adalah yang pertama, maka hal itu dapat diterima, namun tidak bermanfaat baginya, karena fakta bahwa kata *mā* bersifat maushulah tidak mengharuskan hal itu. Sebab fakta bahwa berhala-berhala itu dikerjakan oleh mereka tidak berarti bahwa materi pembuatannya pun mereka yang membuat. Ini seperti ucapan mereka: "Aku membuat rumah, aku membuat pintu, aku membuat tembok, aku membuat kain." Ini adalah ungkapan hakiki yang sah secara akal, bahasa, syariat, dan kebiasaan, yang tidak terbuka untuk dibantah. Ini sama persis dengan fakta bahwa berhala-berhala itu dikerjakan oleh mereka.

Jika yang dimaksud adalah bahwa perbuatan-perbuatan mereka tidak berkaitan dengan pembentukan berhala, maka ini jelas batil. Dan jika yang dimaksud adalah makna yang umum dan mencakup keduanya, maka ini pun batil, karena ia mengandung peniadaan atas sesuatu yang benar dan yang batil sekaligus; meniadakan yang batil adalah tepat, sedangkan meniadakan yang benar adalah keliru.

Kemudian perlu dikatakan: menyandingkan suatu perbuatan dari mereka kepada substansi dan benda-benda boleh juga diungkapkan dengan menggunakan kata kerja yang khusus, sebagaimana yang terdapat dalam ayat: **"Apakah kalian menyembah apa yang kalian pahat?"** (Ash-Shaffat: 95). Kata *mā* di sini bersifat maushulah, dan Allah telah menyandingkan perbuatan mereka, yaitu memahat, kepada benda tersebut. Kalau demikian, apa perbedaan antara menyandingkan perbuatan-perbuatan khusus mereka kepada substansi dan benda dengan menyandingkan perbuatan-perbuatan mereka yang umum kepada benda, bukan dengan makna bahwa zat benda itu adalah objek perbuatan mereka, melainkan dengan makna bahwa perbuatan

merekalah yang menjadikannya berhala sehingga layak disebut dengan nama itu, sebagaimana perbuatan mereka pula yang menjadikannya sebagai sesuatu yang terpahat sehingga layak menyandang nama tersebut? Ini jelas.

Adapun jawabannya atas sanggahan dengan contoh "aku membuat lembaran" dan "aku membuat mangkuk" bahwa perbuatan tersebut berkaitan dengan bentuk yang berupa susunan dan kombinasi, dan itulah hakikat perbuatan, maka begitu pula halnya ia berkaitan dengan pembentukan yang menjadikan batu itu sebagai berhala yang terpahat, dan ini adalah hal yang sama.

Adapun pernyataannya bahwa ayat tersebut menjelaskan hak Sang Pencipta untuk disembah karena keesaan-Nya dalam penciptaan, maka jawabannya telah dikemukakan sebelumnya. Kami juga telah menyebutkan bahwa ayat ini turun untuk menjelaskan bahwa sesembahan-sesembahan mereka tidak berhak disembah karena mereka adalah makhluk ciptaan Allah, dan kami telah menyebutkan bukti-buktinya dari Al-Qur'an.

Jika dikatakan: Cukuplah untuk menyampaikan makna tersebut dengan berfirman: "Apakah kalian menyembah apa yang kalian pahat, padahal Allah menciptakannya?" Namun ketika beralih kepada firman-Nya: **"Dan Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian kerjakan,"** (Ash-Shaffat: 96) maka diketahuilah bahwa yang dimaksud adalah berargumen kepada mereka tentang kewajiban meninggalkan penyembahan kepada selain-Nya dan menyembah-Nya, karena Dialah yang menciptakan mereka dan menciptakan perbuatan-perbuatan mereka.

Dijawab: Dalam penyebutan penciptaan Allah atas tuhan-tuhan sesembahan mereka sekaligus atas penyembah-

penyembahnya terdapat penjelasan tentang buruknya keadaan mereka dan rusaknya pandangan serta akal mereka dalam menyembah berhala-berhala itu selain Allah. Ini lebih kuat daripada sekadar menyebut penciptaan berhala-berhala saja. Sebab apabila Allah yang menciptakan kalian dan yang menciptakan sesembahan-sesembahan kalian, maka sesembahan-sesembahan itu adalah makhluk seperti kalian. Bagaimana mungkin orang yang berakal menyembah sesuatu yang setara dengannya, mengagungkannya, dan menjadikannya sebagai tuhan yang dibesarkan, dipuja, dan dicintai setinggi-tingginya? Bukankah ini adalah seburuk-buruk kezaliman terhadap diri kalian sendiri dan terhadap Tuhan kalian?

Allah telah mengisyaratkan makna ini melalui firman-Nya: **"Sesungguhnya sesembahan-sesembahan yang kalian seru selain Allah adalah hamba-hamba seperti kalian."** (Al-A'raf: 194). Dan sudah semestinya bagi sesembahan bahwa ia tidak setara dengan penyembahnya. Apabila ia setara dengannya, berarti ia adalah hamba dan makhluk, padahal yang layak menjadi sesembahan haruslah Tuhan yang Maha Pencipta. Inilah argumentasi yang paling indah dan paling jelas.

Maka telah tampaklah bagimu makna yang dimaksud oleh konteks ayat secara sah dan benar, dan penjelasannya pun telah terang. Alhamdulillah, kerancuan telah hilang dan tirai kesamaran telah terangkat dari makna tersebut. Jelaslah pula bahwa Ibnu Qutaibah dalam menafsirkan ayat ini telah mendapat taufik menuju kebenaran, sebagaimana ia mendapat taufik untuk selaras dengan pandangan Ahli Sunnah dalam masalah penciptaan perbuatan para hamba.

Janganlah engkau menganggap panjang pembahasan ini, karena ia sungguh memverifikasi bagimu persoalan-persoalan yang hampir tidak pernah engkau dengar dalam catatan-catatan pelajaran, dan akan menghasilkan bagimu kaidah-kaidah dan pokok-pokok yang tidak mudah engkau temukan dalam kebanyakan kitab-kitab yang ditulis.

Jika dikatakan: Di manakah janji yang telah kalian sampaikan tentang penggunaan ayat ini sebagai dalil atas penciptaan Allah terhadap perbuatan-perbuatan para hamba, dengan asumsi bahwa *mā* bersifat maushulah?

Dijawab: Ya, janji tersebut telah berlalu, dan kini tiba saatnya untuk memenuhinya dan menampakkannya. Cara berdalil dengan ayat ini atas dasar asumsi tersebut adalah bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala mengabarkan bahwa Dialah yang menciptakan mereka dan menciptakan berhala-berhala yang mereka kerjakan. Berhala-berhala itu menjadi berhala hanya melalui perbuatan-perbuatan mereka, dan nama "berhala" tidak layak disandangkan kepada benda-benda itu kecuali setelah adanya perbuatan mereka. Maka apabila Allah adalah Sang Pencipta, maka kebenaran penyandangan nama itu mengharuskan bahwa Dia menciptakannya secara keseluruhan, yaitu menciptakan materi dan bentuknya. Apabila bentuk berhala-berhala itu adalah ciptaan Allah, sebagaimana materi pembuatannya pun demikian, maka lazim bahwa Allah adalah Pencipta dari perbuatan mereka itu sendiri yang melaluinya bentuk-bentuk tersebut terwujud. Karena bentuk berhala itu lahir dari gerakan-gerakan mereka sendiri. Maka apabila Allah adalah Pencipta bentuk-bentuk itu, berarti perbuatan-perbuatan mereka yang melahirkan sesuatu yang merupakan ciptaan Allah pun adalah ciptaan-Nya. Ini adalah cara berdalil yang

lebih indah dan lebih halus dibandingkan menjadikan *mā* sebagai masdariyyah.

Dalil yang serupa dengan ini adalah firman-Nya: **"Dan suatu tanda bagi mereka adalah bahwa Kami angkut keturunan mereka dalam bahtera yang penuh muatan, dan Kami ciptakan untuk mereka yang serupa dengannya apa yang mereka kendarai."** (Yasin: 41-42). Pendapat yang paling sahih adalah bahwa "yang serupa" yang diciptakan di sini adalah kapal-kapal. Allah mengabarkan bahwa kapal-kapal itu adalah ciptaan-Nya, padahal kapal-kapal itu menjadi kapal justru melalui perbuatan-perbuatan para hamba. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa "yang serupa" di sini adalah kapal-kapal darat, yaitu unta, adalah pendapat yang lemah karena dua alasan: Pertama, unta tidak disebut sebagai perumpamaan kapal, baik secara bahasa maupun secara hakikat. Karena dua hal yang semisal adalah yang satu dapat menggantikan kedudukan yang lainnya, dan keserupaan yang sesungguhnya haruslah antara satu kapal dengan kapal lainnya, bukan antara unta dengan kapal. Kedua, firman-Nya: **"Dan jika Kami menghendaki, Kami akan menenggelamkan mereka, maka tidak ada penolong bagi mereka,"** (Yasin: 43) yang menyusul setelahnya merupakan petunjuk bahwa yang dimaksud adalah kapal-kapal yang apabila mereka menaikinya, Kami berkuasa menenggelamkan mereka. Allah mengingatkan mereka akan dua nikmat: pertama, mereka dapat menunggangi kapal-kapal itu, dan kedua, Allah menyelamatkan mereka dari tenggelam ketika mereka menungganginya.

Dalil yang serupa dengan ini pula adalah firman Allah: **"Dan Allah menjadikan untuk kalian dari apa yang telah Dia ciptakan berbagai naungan, dan Dia menjadikan untuk kalian tempat-**

tempat berlindung dari pegunungan, dan Dia menjadikan untuk kalian pakaian yang melindungi kalian dari panas, dan pakaian yang melindungi kalian dari bahaya perang kalian." (An-Nahl: 81). Pakaian-pakaian yang mereka kenakan adalah buatan manusia, namun Allah mengabarkan bahwa Dialah yang menjadikannya. Padahal pakaian-pakaian itu menjadi pakaian hanya melalui perbuatan-perbuatan mereka.

Serupa dengan itu pula adalah: **"Dan Allah menjadikan bagi kalian rumah-rumah sebagai tempat tinggal, dan menjadikan bagi kalian kemah-kemah dari kulit binatang ternak."** (An-Nahl: 80). Kemah-kemah dari kulit binatang ternak adalah tenda-tenda, dan tenda-tenda itu menjadi rumah hanya melalui perbuatan-perbuatan mereka.

Jika dikatakan: Yang dimaksud dari semua contoh ini adalah materinya saja, bukan bentuknya.

Dijawab: Materi tersebut tidak layak menyandang nama-nama yang Allah gunakan ketika menyebut penciptaan atasnya. Nama-nama itu baru layak disandangkan setelah materi tersebut dikerjakan dan bentuk-bentuknya berdiri padanya. Sementara Allah mengabarkan bahwa benda-benda itu adalah ciptaan-Nya dalam keadaan demikian. Wallahu a'lam.

Faedah:

Yang menunjukkan bahwa dhamir (kata ganti) dalam ungkapan *yukrimunī* (memuliakan aku) dan sejenisnya adalah huruf *yā'* saja, bukan termasuk huruf yang menyertainya, dapat dilihat dari beberapa segi:

Pertama, analogi dengan dhamir orang kedua dan ketiga dalam *akramaka* (aku memuliamu) dan *akramahu* (aku memuliakannya).

Kedua, bahwa dhamir dalam *innī* (sesungguhnya aku) dan sejenisnya adalah *yā'* saja, karena *nūn* boleh gugur secara pilihan pada sebagiannya, secara kebolehan pada kebanyakannya, dan berdasarkan riwayat pendengaran pada sebagiannya. Seandainya dhamirnya adalah dua huruf, tentu mereka tidak akan menggugurkan salah satunya.

Ketiga, mereka memasukkan *nūn* ini pada sebagian huruf jar, yaitu *min* (dari) dan *'an* (dari/tentang). Seandainya *nūn* itu merupakan bagian dari dhamir, tentu ia berlaku konsisten pada *ilā* (ke), *fī* (di), dan seluruh huruf jar lainnya.

Jika dikatakan: Apa alasan pengkhususannya pada sebagian huruf dan kata benda saja?

Jawabannya: Mereka ingin membedakan kata kerja dan huruf-huruf yang serupa dengannya dari kesan bahwa huruf tersebut adalah idhafah (sandaran) kepada *yā'*. Maka mereka menambahkan *nūn* sebagai tanda pemisah. Dalam kebanyakan kalam Arab, tanda pemisah ini berupa *nūn* mati, yang merupakan tanwin. Tanwin dalam bahasa Arab tidak dijumpai kecuali sebagai tanda pemisahan kata benda dari kata setelahnya. Karena itu pula mereka selalu menambahkannya pada akhir bait qafiyah yang menggunakan kata dengan *alif lam* (kata sandang), demi menyempurnakan bait dan memisahkannya dari kata setelahnya, seperti *al-'itābā* dan *az-zarāfā*. Demikian pula mereka menambahkannya sebelum tanda inkār (pengingkaran) ketika hendak memisahkan kata dari tanda tersebut agar tidak disangka

ia adalah bagian dari kata itu atau tanda jamak. Maka disisipkan *nūn* tambahan di antara kata dan tanda inkār itu, kemudian hamzah washal ditambahkan karena *nūn* tersebut mati, lalu digerakkan dengan kasrah karena pertemuan dua huruf yang sama-sama mati.

Karena sudah menjadi kebiasaan mereka untuk mengkhususkan *nūn* sebagai tanda pemisahan yang wajib, dan mereka ingin memisahkan kata kerja beserta yang serupa dengannya dari kesan idhafah kepada *yā'*, maka mereka mendatangkan *nūn* mati ini. Seandainya *yā'* tidak mati, tentulah *nūn* tersebut mati seperti tanwin. Namun mereka menggerakkannya dengan kasrah karena pertemuan dua huruf mati.

Faedah:

Rahasia penghapusan *alif* dari kata *mā* yang bersifat istifham (pertanyaan) ketika bertemu dengan huruf jar adalah bahwa mereka ingin menyesuaikan lafal dengan maknanya. Maka mereka menghapus *alif* karena makna ucapan mereka *fīma tarḡhab* (dalam hal apa engkau berminat) adalah "dalam hal apa pun," *ilaama tadzhabu* (ke mana engkau pergi) maknanya "ke hal apa pun," dan *hattāma lā tarji'u* (hingga kapan engkau tidak kembali) maknanya "hingga batas mana pun engkau terus berlanjut." Mereka menghapus *alif* ketika bersama huruf jar, namun tidak menghapusnya dalam keadaan nashab dan rafa' agar kata tersebut tidak tersisa hanya satu huruf.

Apabila *mā* itu bersambung dengan huruf jar atau kata benda yang dijadikan mudhaf (penyanda), ia bersandar padanya. Karena huruf jar dan kata yang dijarkannya berkedudukan seperti satu

kata. Terkadang mereka pun menghapus *alif* di luar posisi jar, namun itu terjadi ketika predikat (khabar) pun ikut dihapus. Mereka mengucapkan *mah yā Zaidu*, artinya "apa berita?" dan "apa urusan?" Karena penghapusan sudah demikian banyak pada tingkatan makna, penghapusan pun menjadi banyak pada tingkatan lafal. Akan tetapi *hā' al-sakt* (huruf *ha* pelengkap berhenti) tetap harus ada agar pembicara bisa berhenti padanya.

Termasuk dalam hal ini adalah ucapan mereka *mahyam*, yang asalnya adalah *mā hādzā yā amru'* (apa ini wahai seseorang?). Mereka menyederhanakan dari setiap kata menjadi satu huruf saja, dan ini adalah puncak ringkasan dan penghapusan. Yang mendorong mereka berani melakukan hal ini adalah rasa aman dari kesamaran makna, karena keadaan penanya dan yang ditanya sudah cukup menunjukkan makna yang dihapus. Maka lawan bicara memahami dari ucapan *mahyam* apa yang ia pahami dari keempat kata tersebut.

Serupa dengan ini adalah ucapan mereka *ṭsya* yang berasal dari *ayyi syai'* (sesuatu apa), dan *mallāhi* yang berasal dari *yamīnullāhi* (demi Allah).

Faedah yang indah:

Firman Allah Azza wa Jalla: **"Kemudian sungguh Kami akan mencabut dari setiap golongan siapa di antara mereka yang paling keras permusuhan mereka terhadap Yang Maha Pengasih."** (Maryam: 69).

Kata *syī'ah* berarti kelompok yang sebagian anggotanya mengikuti sebagian yang lainnya, yakni mengikutinya. Dari kata ini

pula berasal kata *asyya'* yang berarti para pengikut. Perbedaan antara *syī'ah* dan *asyya'* adalah bahwa *asyya'* adalah para pengikut, sedangkan *syī'ah* adalah kaum yang saling mengikuti satu sama lain. Kata ini umumnya digunakan dalam konteks tercela, dan tampaknya dalam Al-Qur'an ia tidak digunakan kecuali dalam makna seperti itu, seperti dalam ayat ini dan firman-Nya: **"Yaitu orang-orang yang memecah belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan."** (Al-An'am: 159), serta firman-Nya: **"Dan dihalangi antara mereka dan apa yang mereka inginkan sebagaimana yang dilakukan terhadap orang-orang yang serupa dengan mereka sebelumnya."** (Saba': 54).

Hal itu, Wallahu a'lam, karena dalam kata *syī'ah* terdapat makna *syiyā'* dan *isyā'ah* (penyebaran) yang bertentangan dengan persatuan dan kebersamaan. Karena itu, kata *syiya'* tidak digunakan kecuali untuk kelompok-kelompok kesesatan, karena perpecahan dan perselisihan yang ada pada mereka.

Maknanya adalah: sungguh Kami akan mencabut dari setiap kelompok orang yang paling keras kedurhakaan mereka kepada Allah dan paling besar kerusakannya, lalu melemparkan mereka ke dalam neraka. Dalam ayat ini terdapat isyarat bahwa azab lebih dahulu diarahkan kepada para pemimpin, kemudian para pengikut menyusul setelah mereka dalam azab tersebut, sebagaimana para pengikut juga menyusul para pemimpin mereka di dunia.

Adapun frasa *ayyuhum asyaddu*, para ahli nahwu memiliki beberapa pendapat tentangnya:

Pertama, pendapat Al-Khalil bahwa ia adalah muftada' dan *asyaddu* adalah khabarnya, dan kata kerja *lannanzi'anna* tidak beramal padanya karena ia bersifat mahkiy (dipetik langsung).

Takdirannya adalah: yang dikatakan tentangnya: "siapa di antara mereka yang paling keras." Atas dasar ini, *ayyu* bersifat istifham.

Kedua, pendapat Yunus bahwa ia marfu' (berkasus nominatif) dalam rangka ta'liq (penangguhan) dari kata kerja sebelumnya, sebagaimana apabila engkau berkata: *'alimtu annahu akhūka* (aku mengetahui bahwa ia saudaramu), maka kata kerja itu ditangguhkan dari beramal, seperti halnya af'al al-qulub (kata kerja yang berkaitan dengan kegiatan hati dan pikiran) yang ditangguhkan.

Ketiga, pendapat Sibawaih bahwa *ayyu* di sini bersifat maushulah, dibangun atas dhammah, dan yang membolehkan pembangunannya adalah gugurnya shadr shilah (unsur pertama dari anak kalimat penghubung). Menurutnya, asal kalimat adalah *ayyuhum huwa asyaddu*, maka ketika shadr shilah gugur, ia dibangun atas dhammah sebagai penyerupaan dengan kata keterangan yang mudhaf-nya telah dihapus seperti *qablu* (sebelum) dan *ba'du* (sesudah).

Masing-masing dari ketiga pendapat ini memiliki masalah yang akan kami sebutkan, kemudian kami jelaskan yang benar, insya Allah.

Adapun pendapat Al-Khalil, dikatakan bahwa ia mengharuskan enam hal: Pertama, menghapus kata yang disifati. Kedua, menghapus shilah. Ketiga, menghapus 'a'id (kata ganti yang kembali), karena takdirnya adalah: yang dikatakan tentang mereka bahwa mereka adalah yang paling keras. Hal seperti ini tidak kita kenal dalam bahasa Arab. Adapun yang boleh dihapus dari kata *qawl* (perkataan), itu hanya terjadi pada kalimat perkataan yang terlepas dari fungsinya sebagai shilah untuk maushul, seperti

firman-Nya: **"Para malaikat mengulurkan tangan mereka sambil berkata: 'Keluarkanlah nyawa kalian.'" (Al-An'am: 93), yakni *yaqūlūna* (berkata). Serupa dengan itu adalah firman-Nya: **"Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Dia: 'Kami tidak menyembah mereka melainkan agar mereka mendekatkan kami kepada Allah'." (Az-Zumar: 3).****

Keempat, apabila kata yang dihapus itu ditakdirkan sebagaimana adanya, kalimatnya tidak akan menjadi benar. Karena akan menjadi: **"Kami akan mencabut dari setiap golongan"** mereka yang dikatakan tentangnya *ayyuhum asyaddu*. Ini tidak tepat, karena yang dicabut itu tidak dikatakan tentangnya *ayyuhum asyaddu*, melainkan ia sendiri itulah yang paling keras atau termasuk yang paling keras permusuhannya terhadap Yang Maha Pengasih. Maka tidak tepat jika pertanyaan itu ditujukan kepadanya setelah ia dicabut. Renungkanlah.

Kelima, pertanyaan (istifham) hanya boleh berada setelah kata kerja yang berkaitan dengan ilmu dan perkataan secara hikayat. Ia tidak boleh berada setelah kata kerja lainnya. Engkau bisa berkata: *'alimtu azaidun 'indaka am 'amr* (aku mengetahui apakah Zaid ada di sisimu ataukah Amr), namun tidak boleh: *dharabtu azaidun am 'amr* (aku memukul apakah Zaid ataukah Amr). Dan *nanzi'anna* bukanlah dari af'al al-'ilm. Apabila engkau berkata: *dharabtu ayyahum qāma* (aku memukul siapa pun di antara mereka yang berdiri), maka *ayyu* pastilah maushulah dan tidak sah dikatakan: *dharabtu alladzī yuqālu fīhi ayyahum qāma* (aku memukul yang dikatakan tentangnya: siapa di antara mereka yang berdiri). Yang mengira demikian itu hanyalah karena lafal tersebut memungkinkan sisi lain yang lebih tepat, sehingga ia menyangka penggunaannya pada sisi yang lain itu benar. Yang

menunjukkan hal itu adalah bahwa seandainya engkau menggantikannya dengan istifham yang terang-terangan yang tidak memiliki sisi lain, tentu tidak akan boleh. Apabila engkau berkata: *dhuriba azaidun 'indaka am 'amr*, tidak akan boleh. Berbeda dengan *dhuriba ayyuhum 'indaka*, karena seandainya *ayyuhum* itu istifham, tentu kalimat dengan istifham yang semakna dengannya pun akan boleh.

Istifham tidak boleh berada kecuali setelah *af'al al-'ilm* dan *al-qawl*: adapun *al-qawl* karena ia menghiyahkan setiap kalimat, baik khabariyyah maupun insya'iyah. Adapun *af'al al-'ilm*, maka istifham boleh hadir setelahnya karena istifham adalah permintaan pengetahuan; seolah-olah apabila engkau berkata: *azaidun 'indaka am 'amr*, maknanya adalah *a'limnī* (beritahu aku). Dan apabila engkau berkata: *'alimtu azaidun 'indaka am 'amr*, maknanya adalah: aku telah mengetahui apa yang diminta untuk diketahui. Karena inilah, istifham sah berada setelah *'ilm* karena ia adalah permintaan pengetahuan. Kemudian *hasabān* dan *zhann* (dugaan dan prasangka) dikiaskan kepadanya karena keduanya satu bab. Alasan lainnya adalah banyaknya penggunaan *af'al al-'ilm*, sehingga menjadikannya memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki selainnya.

Keenam, penghapusan yang ia takdirkan dalam ayat tersebut adalah penghapusan yang tidak ditunjukkan oleh konteks, sehingga ia tidak diketahui tempatnya. Setiap penghapusan yang seperti ini, maka penetapannya termasuk dalam ilmu gaib.

Adapun pendapat Yunus ibn Habib, maka masalahnya jelas, karena *ta'liq* hanya terjadi pada *af'al al-qulub* seperti *'ilm*, *zhann*, dan *hasab*, bukan pada selainnya. Dan tidak boleh engkau berkata:

dharabtu ayyahum qāma dengan mengandaikan *ayyahum* sebagai istifham dan kata kerja ditanggihkan dari beramal padanya.

Adapun pendapat Sibawaih, permasalahannya adalah bahwa konstruksi yang ia kemukakan menyimpang dari pola-pola yang lazim dan tidak ditemukan satu pun saksi (syahid) dalam bahasa Arab yang mendukungnya. Al-Suhailiy berkata: "Apa yang disebutkan Sibawaih, seandainya ia menguatkannya dengan satu saksi dari puisi atau prosa, atau seandainya kita menemukan sesudahnya dalam ucapan yang fasih satu saksi untuknya, niscaya kita tidak akan berpaling darinya dan tidak akan kita anggap pendapat orang lain lebih unggul darinya. Namun karena tidak ada saksi tersebut, kita tidak membenarkan apa yang ia kemukakan sebab bertentangan dengan pendapat lain, apalagi pertentangan semacam ini. Sungguh kita tidak mengakui bahwa ada sesuatu yang dihilangkan dari kalimat itu, meskipun ia berkata bahwa memang ada yang dihilangkan dan perkiraannya adalah: *ayyuhum huwa akhūka* (siapakah di antara mereka yang merupakan saudaramu). Maka dikatakan: mereka tidak membangun (membunyikan dengan bunyi tetap) pada kata tak tentu (nakirah), sehingga mereka tidak mengatakan: *marartu bi rajulin akhūka* atau *ra'aytu rajulan abūka*, yakni: *huwa akhūka wa abūka* (dia adalah saudaramu dan ayahmu). Lalu mengapa mereka mengkhususkan *ayy* ini — tidak selainnya — sehingga sesuatu dari silahnya (kata penghubungnya) dihilangkan kemudian dibunyikan dengan bunyi tetap karena penghilangan itu? Dan kapan kita menemukan sesuatu dari jumlah (kalimat) yang dihilangkan lalu kata yang disifati dengan kalimat itu dibunyikan dengan bunyi tetap karena penghilangan tersebut, sementara penghilangan itu tidak kita jadikan mengandung makna huruf dan tidak pula menyerupainya?

Inilah alasan pembunian dengan bunyi tetap, dan alasan itu tidak terdapat pada ayy."

Ia berkata: "Yang dipilih adalah pendapat Al-Khalil, namun memerlukan penjelasan. Yaitu bahwa ia tidak memaksudkan dengan *hikayah* (peniruan) apa yang segera terlintas dalam pikiran berupa perkiraan makna ucapan, melainkan yang ia maksudkan adalah menirukan lafaz pertanyaan yang merupakan asal pada ayy, sebagaimana ia dihiikayahkan setelah kata kerja pengetahuan ketika engkau berkata: *qad 'alimtu man akhūka* (sungguh aku telah tahu siapa saudaramu) dan *aqāma Zaidun am qa'ada* (apakah Zaid berdiri atau duduk), sehingga engkau membiarkan kalimat itu sebagaimana keadaannya sebelum masuknya kata kerja, karena tetapnya makna pengkhususan dan penentuan dalam ayy yang telah ada padanya ketika ia berstatus sebagai kata tanya. Makna itulah yang memang diperuntukkan baginya, baik ia berstatus sebagai kata tanya maupun sebagai kabar (khabar), sebagaimana mereka menghiikayahkan lafaz seruan (nida') dalam ucapan mereka: *Allāhummaghfir lī ayyuhā ar-rajul wa irḥamnā ayyatuhā al-'iṣābah* (Ya Allah, ampunilah aku wahai lelaki itu, dan rahmatilah kami wahai kelompok itu), maka kita menghiikayahkan lafaz ini sebagai isyarat akan penentuan dan pengkhususan yang ada dalam keadaan seruan, karena adanya makna pengkhususan dan penentuan di dalamnya."

Ia berkata: "Pendapat Yunus bahwa kata kerja itu digugurkan adalah benar, meskipun bukan termasuk kata kerja hati (af'āl al-qulūb). Alasan penggugurannya adalah apa yang telah kami kemukakan, yaitu penghiikayahan lafaz pertanyaan demi pengkhususan. Namun jika engkau melengkapi silah dan berkata: *ḍarabtu ayyahum akhūka* (aku memukul siapa saja di antara

mereka yang merupakan saudaramu), maka hilanglah kemiripan dengan kata tanya dan makna kabar (khabar) pun mendominasi karena adanya silah yang sempurna sesudahnya."

Ia berkata: "Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **Dan orang-orang yang zalim kelak akan mengetahui ke tempat mana mereka akan kembali** (Asy-Syu'ara: 227), dan ijmak ulama bahwa *ayy* di sini dinashabkan oleh *yanqalibūn*, bukan oleh *saya'lamu*, padahal secara teoritis ia bisa dinashabkan oleh *saya'lamu* atas dasar status pertanyaan, namun ia bisa berupa kata penghubung (maushul) dan kalimat sesudahnya adalah silahnya serta kata ganti kembali (pronomina) dihilangkan – tetapi hal ini dicegah oleh suatu kaidah yang telah kami tetapkan dan dalil yang telah kami tegakkan: bahwa kata penghubung jika yang dimaksud dengannya adalah masdar dan dihubungkan dengan kata kerja yang diturunkan dari masdar tersebut, maka hal itu tidak boleh karena tidak adanya faedah yang dituntut dari silah, yaitu menjelaskan dan menerangkan kata penghubung. Dan masdar tidak menjelaskan kata kerja yang diturunkan dari lafaznya karena keduanya seolah-olah sama dalam lafaz dan makna, kecuali dalam hal yang berbeda jenisnya sebagaimana telah lalu."

Ia berkata: "Ada sisi lain yang lebih kuat dari ini, yaitu bahwa *ayy* tidak bermakna *alladzī* (yang) kecuali bila diidhafahkan kepada kata tertentu (ma'rifah), seperti: *laqītu ayyahum fī ad-dār* (aku bertemu dengan siapa di antara mereka yang ada di rumah). Karena mustahil ia bermakna *alladzī* sementara ia sendiri nakirah (tak tentu), sedangkan *alladzī* tidak bisa menjadi nakirah. Inilah kaidah pokok yang dibangun di atasnya persoalan *ayy*."

Bagian:

Tentang hakikat makna ayy

Yaitu bahwa lafaz alif dan ya yang berulang kembali dalam seluruh pembicaraan kepada makna penentuan dan pembedaan sesuatu dari selainnya. Di antaranya: *āyah ash-shams* (cahaya matahari), karena ia menerangi dan membedakannya dari selainnya. Di antaranya pula: *al-āyah* bermakna tanda. Di antaranya: *kharaja al-qawm bi āyihim*, yakni beserta kelompok mereka yang membedakan mereka dari selainnya. Di antaranya: *ta'ayyatu bil-makān*, yakni menetap untuk menjelaskan sesuatu atau membedakannya. Di antaranya pula ucapan Imru' al-Qais:

Berdirilah di perkampungan itu seperti berdirinya orang yang menahan diri, Dan bersabarlah, karena sesungguhnya engkau tidaklah putus asa.

Al-Kumait berkata:

Dan bersabarlah, karena sesungguhnya engkau bukanlah orang yang hina.

Di antaranya: *īyyāka* dalam kata ganti terpisah (dhamir munfashil), karena dalam kebanyakan pembicaraan ia adalah objek yang didahulukan, dan objek hanya didahulukan atas kata kerjanya dengan tujuan menentukan dan membedakannya dari selainnya serta mengalihkan perhatian agar tidak tertuju kepada selainnya. Oleh karena itu ia didahulukan dalam **īyyāka na'budu** (Hanya kepada-Mu kami menyembah), karena pembicaraan itu datang dalam konteks keikhlasan, menegaskan keesaan, dan menafikan gangguan prasangka dari ketergantungan kepada selain-Nya. Karena itulah ayy dikhususkan untuk menyeru kata

yang mengandung alif-lam (al-ma'rifah) demi membedakan dan menentukannya. Demikian pula *ayyā Zaidin*. Di antaranya: *iyyāka al-mirā'a wa al-asad*, yakni bedakanlah dan murnikanlah dirimu darinya. Di antaranya pula penggunaan *ayy* sebagai penjelas (tafsir), seperti ucapanmu: *'indī 'ihn ayy šūf* (padaku ada wol, maksudnya bulu domba).

Adapun penggunaannya sebagai penafian terhadap apa yang sebelumnya, seperti *marartu bi rajulin ayyi rajul* (aku melewati seorang laki-laki — laki-laki yang luar biasa), maka *ayy* di sini beranjak ke sifat dari kata tanya. Asalnya adalah *ayyu rajulin huwa* sebagai pertanyaan yang dimaksudkan untuk pengagungan dan kehebatan. Pengagungan ini masuk karena mereka ingin menampakkan ketidakmampuan dan ketidakanggupan untuk menggambarkannya, seolah-olah ia termasuk sesuatu yang ditanyakan karena ketidaktahuan akan hakikatnya. Maka mereka memasukkannya ke dalam bab pertanyaan yang memang diperuntukkan bagi apa yang tidak diketahui. Demikian pula datangnya: **Al-Qāri'ah. Apakah al-Qāri'ah itu?** (Al-Qari'ah: 1-2) dan **Al-Ḥāqqah. Apakah al-Ḥāqqah itu?** (Al-Haqqah: 1-2), yakni bahwa ia tidak bisa diliputi oleh sifat apa pun. Maka ketika lafaz ini telah mantap dalam bab pengagungan dan pembesaran sesuatu, ia pun mendekati sifat hingga dimasukkan ke dalam bab naat (sifat) dan dalam segi i'rab (penanda gramatikal) mengikuti kata sebelumnya.

Di antaranya ucapan:

Mereka datang dengan minuman campuran — pernahkah kau melihat serigala?

Yakni: seolah-olah ia berwarna serigala jika kau pernah melihat serigala.

Di antaranya pula: *marartu bi fārisin hal ra'ayta al-asad* (aku melewati seorang penunggang kuda — pernahkah kau melihat singa?). Dan takdir (perkiraan) ini lebih baik daripada ucapan sebagian ahli nahwu yang menyatakan bahwa ia adalah objek dan sifat yang diperkirakan, yaitu ucapan yang dihilangkan, maksudnya: yang dikatakan padanya "pernahkah kau melihat demikian?" Apa yang aku sebutkan kepadamu lebih baik dan lebih balaghah, maka renungkanlah.

Faedah yang Agung:

Apa yang berlaku sebagai sifat atau kabar tentang Tuhan Yang Mahasuci lagi Mahatinggi terbagi menjadi beberapa bagian:

Pertama: Yang kembali kepada zat itu sendiri, seperti: *dzāt* (Zat), *mawjūd* (Yang Ada), dan *syay'* (Sesuatu).

Kedua: Yang kembali kepada sifat-sifat maknawi, seperti: *Al-'Alīm* (Maha Mengetahui), *Al-Qadīr* (Mahakuasa), dan *As-Samī'* (Maha Mendengar).

Ketiga: Yang kembali kepada perbuatan-perbuatan-Nya, seperti: *Al-Khāliq* (Pencipta) dan *Ar-Razzāq* (Pemberi Rezeki).

Keempat: Yang kembali kepada penyucian (*tanzih*) semata, namun harus mengandung penetapan (*itsbat*), karena tidak ada kesempurnaan dalam ketiadaan mutlak, seperti: *Al-Quddūs* (Mahasuci) dan *As-Salām* (Yang Mahasejahtera).

Kelima: Dan bagian ini tidak disebutkan oleh kebanyakan orang, yaitu nama yang menunjukkan sekumpulan sifat yang banyak, tidak terbatas pada satu sifat tertentu, melainkan ia menunjukkan maknanya secara keseluruhan bukan makna

tunggal, seperti: Al-Majīd (Maha Mulia), Al-'Azīm (Maha Agung), dan Aş-Şamad (Yang Menjadi Tumpuan). Al-Majīd adalah Yang bersifat dengan berbagai sifat kesempurnaan yang banyak, dan lafaznya menunjukkan hal ini karena ia ditempatkan untuk keluasan, kebanyakan, dan kelebihan. Dari sini: *istamjada al-markh wa al-ghaffār* (pohon markh dan ghaffar menghasilkan bara yang banyak), dan *amjada an-nāqah 'alfan* (ia memberi makan unta dengan pakan yang banyak). Di antaranya pula: **Pemilik 'Arsy yang Mahamulia** (Al-Buruj: 15) sebagai sifat bagi 'Arsy karena keluasan, keagungan, dan kemuliaannya. Renungkanlah bagaimana nama ini datang beriringan dengan permintaan shalawat dari Allah kepada Rasul-Nya, semoga Allah melimpahkan rahmat dan keselamatan atas beliau, sebagaimana yang telah Dia ajarkan kepada kita, karena ia berada dalam posisi meminta tambahan dan mengharap keluasan pemberian, banyaknya, dan kelestariannya. Maka ia mendatangkan pada permintaan ini nama yang sesuai dengannya, sebagaimana engkau berkata: "*ighfir lī wa irḥamnī innaka anta al-Ghafūr ar-Raḥīm*" (ampunilah aku dan rahmatilah aku, sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang), dan tidak baik jika dikatakan "sesungguhnya Engkaulah As-Samī' Al-Baṣīr." Hal ini kembali kepada bertawasul kepada-Nya dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya, dan itulah salah satu wasilah yang paling dekat dan paling dicintai-Nya.

Di antaranya pula hadis dalam Musnad dan At-Tirmidzi: "*Perbanyaklah berdoa dengan 'Yā Dzal Jalāli wal Ikrām'.*" Di antaranya pula: "*Allāhumma innī as'aluka bi anna laka al-ḥamd, lā ilāha illā anta al-Mannān, Badī' as-samāwāti wa al-arḍ, yā Dzal Jalāli wal Ikrām*" (Ya Allah, sesungguhnya aku memohon kepada-Mu dengan bahwa bagi-Mu segala pujian, tiada tuhan selain Engkau,

Sang Pemberi Karunia, Pencipta langit dan bumi, wahai Pemilik Keagungan dan Kemuliaan). Ini adalah permohonan kepada-Nya dan tawasul dengan pujian kepada-Nya dan bahwa Dia-lah yang tiada tuhan selain-Nya, Yang Maha Pemberi Karunia – sehingga ini adalah tawasul kepada-Nya dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Betapa layakannya ini untuk dikabulkan dan betapa agung kedudukannya di sisi Yang Dimohon. Ini adalah pintu yang agung dari pintu-pintu tauhid yang kami isyaratkan secara ringkas, dan sungguh ia telah dibuka bagi siapa yang Allah Subhanahu wa Ta'ala beri penglihatan batin untuk memahami tafsir nama ilahi yang agung Aş-Şamad.

Kembali kepada tujuan semula, yaitu penggambaran Allah Ta'ala dengan nama yang mencakup berbagai sifat yang banyak: Al-'Azīm adalah Yang bersifat dengan banyak sifat kesempurnaan. Demikian pula Aş-Şamad. Ibnu Abbas berkata: "Ia adalah pemimpin (sayyid) yang sempurna dalam kepemimpinannya." Ibnu Wa'il berkata: "Ia adalah pemimpin yang kepemimpinannya telah mencapai puncak." Ikrimah berkata: "Yang tidak ada seorang pun di atasnya." Demikian pula Az-Zajaj berkata: "Yang kepemimpinan berujung kepada-Nya sehingga segala sesuatu menuju kepada-Nya." Ibnu Al-Anbari berkata: "Tidak ada perbedaan pendapat di antara para ahli bahasa bahwa Aş-Şamad adalah pemimpin yang tidak ada seorang pun di atasnya, yang manusia menuju kepada-Nya dalam kebutuhan-kebutuhan dan urusan-urusan mereka." Asal katanya pun menunjukkan hal ini, karena ia berasal dari makna berkumpul dan menuju, yaitu yang segala tujuan tertuju kepada-Nya dan segala sifat kepemimpinan terkumpul pada-Nya. Inilah asalnya dalam bahasa, sebagaimana dikatakan:

Ketahuilah, sang pembawa kabar telah datang dengan kebaikan Bani Asad, Dengan 'Amr bin Yarbu' dan dengan pemimpin yang mulia.

Orang-orang Arab menamakan pembesar-pembesar mereka dengan Aş-Şamad karena berkumpulnya tujuan para pemohon kepada mereka dan terhimpunnya sifat-sifat kepemimpinan pada diri mereka.

Keenam: Sifat yang timbul dari bergandengannya salah satu dari dua nama atau sifat dengan yang lainnya, dan hal itu merupakan kadar tambahan atas masing-masing keduanya secara terpisah, seperti: Al-Ghanī Al-Ḥamīd (Maha Kaya lagi Maha Terpuji), Al-'Afuww Al-Qadīr (Maha Pemaaf lagi Mahakuasa), Al-Ḥamīd Al-Majīd (Maha Terpuji lagi Maha Mulia). Demikianlah umumnya sifat-sifat yang beriringan dan nama-nama yang berpasangan dalam Al-Quran. Kekayaan adalah sifat kesempurnaan, dan pujian demikian pula; dan berpadunya kekayaan dengan pujian adalah kesempurnaan tersendiri. Maka bagi-Nya pujian dari kekayaan-Nya, pujian dari terpuji-Nya, dan pujian dari keduanya secara bersama. Demikian pula Al-'Afuww Al-Qadīr, Al-Ḥamīd Al-Majīd, dan Al-'Azīz Al-Ḥakīm. Renungkanlah, karena ini termasuk pengetahuan yang paling mulia.

Tentang pengarahannya sifat-sifat penafian terhadap nama-nama Allah Ta'ala:

Adapun sifat-sifat penafian (salb) murni, maka tidak masuk dalam sifat-sifat-Nya Ta'ala kecuali jika mengandung penetapan, seperti: Al-Aḥad (Yang Maha Esa) yang mengandung kesendirian-Nya dalam rububiyah dan uluhiyah; dan As-Salām (Yang Mahasejahtera) yang mengandung kebebasan-Nya dari segala

kekurangan yang bertentangan dengan kesempurnaan-Nya. Demikian pula pengkhabsan tentang-Nya dengan bentuk penafian adalah karena mengandung penetapan. Seperti firman Allah Ta'ala: **Dia tidak pernah mengantuk dan tidak pernah tidur** (Al-Baqarah: 255), yang mengandung kesempurnaan kehidupan dan kekekalan (hayat dan qayyumiyyah)-Nya. Demikian pula firman-Nya Ta'ala: **Dan Kami tidak merasa lelah sedikit pun** (Qaf: 38), yang mengandung kesempurnaan kuasa-Nya. Demikian pula firman-Nya: **Dan tidak tersembunyi dari Tuhanmu seberat zarrah pun** (Yunus: 61), yang mengandung kesempurnaan ilmu-Nya. Demikian pula firman-Nya: **Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan** (Al-Ikhlās: 3), yang mengandung kesempurnaan kesamadan-Nya dan kekayaan-Nya. Demikian pula firman-Nya: **Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan-Nya** (Al-Ikhlās: 4), yang mengandung kesendirian-Nya dalam kesempurnaan-Nya dan bahwa tidak ada tandingan bagi-Nya. Demikian pula firman-Nya Ta'ala: **Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan** (Al-An'am: 103), yang mengandung keagungan-Nya dan bahwa Dia Maha Tinggi untuk dapat dijangkau sedemikian rupa sehingga meliputi-Nya. Kaidah ini berlaku dalam segala hal yang Dia sifatkan tentang diri-Nya dalam bentuk penafian.

Wajib diketahui di sini beberapa hal:

Pertama: Apa yang masuk dalam bab pengkhabsan tentang-Nya Ta'ala lebih luas dari apa yang masuk dalam bab nama-nama dan sifat-sifat-Nya, seperti: *syay'* (sesuatu), *mawjūd* (yang ada), dan *qā'im bi nafsih* (yang berdiri sendiri). Hal-hal itu digunakan sebagai kabar tentang-Nya namun tidak masuk dalam Asmaul Husna dan sifat-sifat-Nya yang tinggi.

Kedua: Jika suatu sifat terbagi kepada kesempurnaan dan kekurangan, maka tidak boleh digunakan secara mutlak sebagai salah satu nama-Nya, melainkan yang boleh digunakan tentang-Nya hanyalah bagian kesempurnaannya. Seperti: *murīd* (yang berkehendak), *fā'il* (yang berbuat), dan *ṣāni'* (yang membuat). Lafaz-lafaz ini tidak masuk dalam nama-nama-Nya. Karena itu, orang yang menamakan-Nya dengan *Aṣ-Ṣāni'* secara mutlak adalah keliru; seharusnya Dia adalah *Al-Fa'āl limā yurīd* (Yang Maha Melakukan apa yang dikehendaki-Nya). Sebab kehendak, perbuatan, dan pembuatan itu terbagi-bagi; karena itulah Dia hanya menggunakan tentang diri-Nya yang paling sempurna dari hal itu, baik berupa perbuatan maupun kabar.

Ketiga: Tidak lazim dari pengkhabaran tentang-Nya dengan suatu perbuatan yang terikat bahwa boleh diambil darinya nama secara mutlak, sebagaimana sebagian orang belakangan keliru dalam hal ini sehingga mereka menjadikan di antara Asmaul Husna: *Al-Muḍill* (Yang Menyesatkan), *Al-Fātin* (Yang Menguji), dan *Al-Mākirr* (Yang Membuat Tipu Daya). Maha Tinggi Allah dari ucapan itu, karena nama-nama ini tidak digunakan tentang-Nya *Subhanahu* kecuali dalam perbuatan-perbuatan khusus dan tertentu, sehingga tidak boleh Dia dinamakan dengan nama-nama mutlaknya. Wallahu a'lam.

Keempat: Nama-nama-Nya Yang Mahaagung lagi Mahamulia adalah sekaligus nama-nama sekaligus sifat-sifat, dan penyifatan dengan nama-nama itu tidak bertentangan dengan sifat-sifat kekhususan (ilmiah)-Nya. Berbeda dengan sifat-sifat makhluk yang bertentangan dengan kekhususan mereka, karena sifat-sifat makhluk bersifat umum (*musytarak*) sehingga

bertentangan dengan kekhususan yang berlaku hanya bagi satu individu — berbeda dengan sifat-sifat-Nya Ta'ala.

Kelima: Sebuah nama dari nama-nama-Nya memiliki beberapa jenis petunjuk (dalālāt): petunjuk atas zat dan sifat secara muthabaqah (kesesuaian penuh), petunjuk atas salah satu keduanya secara tadamun (kandungan), dan petunjuk atas sifat yang lain secara iltizam (implikasi).

Keenam: Nama-nama-Nya yang Indah memiliki dua sudut pandang: sudut pandang dari sisi zat, dan sudut pandang dari sisi sifat. Dari sudut pandang pertama, nama-nama itu adalah sinonim (murādifah), dan dari sudut pandang kedua, nama-nama itu adalah berbeda-beda (mutabāyinah).

Ketujuh: Apa yang boleh digunakan tentang-Nya dalam bab nama-nama dan sifat-sifat bersifat tawqifī (harus berdasarkan dalil), sedangkan apa yang boleh digunakan tentang-Nya berupa kabar-kabar tidak harus bersifat tawqifī, seperti: Al-Qadīm (Yang Terdahulu), Asy-Syay' (Sesuatu), Al-Mawjūd (Yang Ada), dan Al-Qā'im bi Nafsih (Yang Berdiri Sendiri). Inilah perincian permasalahan apakah nama-nama-Nya bersifat tawqifī atau boleh digunakan sebagian yang tidak berdasarkan dalil naql (riwayat).

Kedelapan: Jika suatu nama digunakan tentang-Nya, boleh diambil darinya masdar dan kata kerja, lalu digunakan sebagai kabar tentang-Nya berupa kata kerja dan masdar. Seperti: As-Samī' (Maha Mendengar), Al-Baṣīr (Maha Melihat), Al-Qadīr (Mahakuasa) — boleh digunakan tentang-Nya: as-sam' (pendengaran), al-baṣar (penglihatan), dan al-qudrah (kuasa); dan dikabarkan tentang-Nya dengan kata kerja darinya, seperti: **Sungguh Allah telah mendengar** (Al-Mujadilah: 1), **Maka Kami pun telah menakdirkan,**

dan Kamilah sebaik-baik yang menakdirkan (Al-Mursalat: 23). Ini berlaku jika kata kerjanya muta'addi (transitif). Jika lazim (intransitif), maka tidak dikabarkan tentang-Nya dengannya, seperti: Al-Ḥayy (Yang Maha Hidup) – boleh digunakan nama dan masdarnya, namun tidak kata kerjanya, sehingga tidak boleh dikatakan *ḥayya* (Dia hidup).

Kesembilan: Perbuatan-perbuatan Tuhan Yang Mahasuci lagi Mahatinggi bersumber dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya, sedangkan nama-nama makhluk bersumber dari perbuatan-perbuatan mereka. Tuhan Yang Mahasuci lagi Mahatinggi berbuat karena kesempurnaan-Nya, sedangkan makhluk menjadi sempurna karena perbuatannya. Maka nama-nama pun diambilkan untuknya setelah ia menjadi sempurna dengan perbuatan. Adapun Tuhan, Dia senantiasa sempurna, sehingga perbuatan-perbuatan-Nya timbul dari kesempurnaan-Nya, karena Dia sempurna dengan zat-Nya dan sifat-sifat-Nya; maka perbuatan-perbuatan-Nya bersumber dari kesempurnaan-Nya: sempurna lalu berbuat. Sedangkan makhluk: berbuat lalu menjadi sempurna, yakni sempurna yang layak baginya.

Kesepuluh: Menghimpun (menguasai) Asmaul Husna dan mengilmui-Nya adalah pokok bagi pengetahuan tentang segala yang dapat diketahui (ma'lūm). Karena segala yang dapat diketahui selain-Nya, entah merupakan ciptaan-Nya Ta'ala atau perintah-Nya: entah ilmu tentang apa yang Dia ciptakan atau ilmu tentang apa yang Dia syariatkan. Dan sumber ciptaan dan perintah berasal dari Asmaul Husna-Nya, serta keduanya terkait dengan Asmaul Husna itu seperti keterkaitan sesuatu yang dituntut dengan penuntutnya. Maka segala urusan bersumber dari Asmaul Husna-Nya.

Semua ini adalah kebaikan yang tidak keluar dari kemaslahatan para hamba, kasih sayang, dan rahmat kepada mereka, serta berbuat baik kepada mereka dengan menyempurnakan mereka melalui perintah dan larangan-Nya. Maka perintah-Nya seluruhnya adalah maslahat, hikmah, kelembutan, dan kebaikan, karena sumbernya adalah Asmaul Husna-Nya. Demikian pula perbuatan-Nya seluruhnya tidak keluar dari keadilan, hikmah, maslahat, dan rahmat, karena sumbernya adalah Asmaul Husna-Nya. Maka tidak ada kejanggalan dalam ciptaan-Nya, tidak ada kesia-siaan, dan Dia tidak menciptakan makhluk-Nya dengan batil, sia-sia, atau main-main.

Sebagaimana segala yang ada selain-Nya adalah dengan penciptaan-Nya – sehingga keberadaan selain-Nya mengikuti keberadaan-Nya seperti mengikutinya yang dibuat kepada pembuatnya – demikian pula pengetahuan tentang-Nya adalah pokok bagi pengetahuan tentang segala selain-Nya. Maka ilmu tentang nama-nama-Nya dan penghimpunannya adalah pokok bagi seluruh ilmu. Barangsiapa menghimpun nama-nama-Nya sebagaimana mestinya bagi seorang makhluk, ia telah menghimpun seluruh ilmu, karena menghimpun nama-nama-Nya adalah pokok bagi menghimpun segala yang dapat diketahui, sebab segala yang dapat diketahui adalah dari konsekuensi dan keterkaitan nama-nama itu.

Renungkanlah bersumbernya ciptaan dan perintah dari ilmu dan hikmah-Nya Ta'ala. Karena itulah engkau tidak menemukan pada keduanya kejanggalan dan ketidakserasian, karena kejanggalan yang terjadi pada apa yang diperintahkan seorang hamba atau diperbuatnya entah karena ketidaktahuannya atau karena kurangnya hikmahnya. Adapun Tuhan Ta'ala, Dia adalah Al-

'Alīm Al-Ḥakīm (Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana), sehingga perbuatan-Nya dan perintah-Nya tidak terkena kejanggalan, ketidakserasian, maupun pertentangan.

Kesebelas: Seluruh nama-nama-Nya adalah indah (ḥusnā), tidak ada satu nama pun yang tidak demikian. Telah lalu bahwa di antara nama-nama-Nya ada yang digunakan tentang-Nya berdasarkan pertimbangan perbuatan, seperti: Al-Khāliq (Pencipta), Ar-Rāziq (Pemberi Rezeki), Al-Muḥyī (Yang Menghidupkan), dan Al-Mumīt (Yang Mematikan). Ini menunjukkan bahwa perbuatan-perbuatan-Nya seluruhnya adalah kebaikan semata, tidak ada keburukan di dalamnya. Karena jika Dia melakukan keburukan, niscaya diambil darinya nama, dan nama-nama-Nya tidak semuanya indah. Hal itu adalah batil, maka keburukan tidak terkait kepada-Nya. Sebagaimana keburukan tidak masuk dalam sifat-sifat-Nya dan tidak menempel pada zat-Nya, ia pun tidak masuk dalam perbuatan-perbuatan-Nya. Maka keburukan tidak terkait kepada-Nya; ia tidak disandarkan kepada-Nya, baik berupa perbuatan maupun sifat. Ia hanya masuk dalam objek-objek perbuatan-Nya (maf'ulāt), dan ada perbedaan antara perbuatan (fi'l) dan objek perbuatan (maf'ūl). Keburukan itu berada pada objek perbuatan-Nya yang berbeda dari-Nya, bukan pada perbuatan-Nya yang merupakan perbuatan-Nya sendiri. Renungkanlah ini, karena ia tersembunyi dari banyak ahli kalam, banyak kaki yang tergelincir di dalamnya, dan banyak pemahaman yang tersesat. Allah pun memberi hidayah kepada ahlul haq tentang apa yang mereka perselisihkan dengan izin-Nya. **Dan Allah memberi hidayah kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus** (Al-Baqarah: 213).

Keduabelas: Tentang penjelasan tingkatan-tingkatan menghimpun nama-nama-Nya, yang barangsiapa menghimpunnya akan masuk surga — inilah poros kebahagiaan dan tumpuan keselamatan serta keberuntungan.

Tingkatan pertama: Menghimpun lafaz-lafaz dan bilangan-Nya.

Tingkatan kedua: Memahami makna-makna dan kandungannya.

Tingkatan ketiga: Berdoa kepada-Nya dengan nama-nama itu, sebagaimana firman-Nya Ta'ala: **Dan Allah memiliki Asmaul Husna, maka berdoalah kepada-Nya dengan menyebut Asmaul Husna itu** (Al-A'raf: 180). Tingkatan ini mencakup dua bagian:

Pertama: doa pujian dan ibadah. *Kedua:* doa permohonan dan permintaan.

Maka tidak dipuji Dia kecuali dengan Asmaul Husna dan sifat-sifat-Nya yang tinggi; demikian pula tidak dimohon kecuali dengan keduanya. Maka tidak boleh dikatakan: "Wahai Yang Ada" atau "Wahai Sesuatu" atau "Wahai Zat, ampunilah aku dan rahmatilah aku." Melainkan pemohon memohon dalam setiap hajat dengan nama yang sesuai dengan hajat tersebut, sehingga pemohon bertawasul kepada-Nya dengan nama itu.

Barangsiapa merenungkan doa-doa para rasul, terutama penutup dan imam mereka, ia akan mendapatinya sesuai dengan hal ini.

Ungkapan ini lebih tepat dari ungkapan orang yang berkata: "Berakhlak dengan nama-nama Allah," karena ungkapan itu bukan ungkapan yang tepat; ia diambil dari ucapan para filosof tentang

penyerupaan dengan Tuhan sesuai kemampuan. Lebih baik darinya ungkapan Abu Al-Hakam bin Burhān, yaitu: *at-ta'abbud* (beribadah). Dan lebih baik dari itu adalah ungkapan yang sesuai dengan Al-Quran, yaitu: *ad-du'ā'* (doa) yang mencakup ibadah dan permohonan.

Maka tingkatan-tingkatannya ada empat: yang paling buruk adalah ungkapan para filosof, yaitu *at-tasyabbuh* (penyerupaan); lebih baik darinya ungkapan orang yang berkata *at-takhallaq* (berakhlak); lebih baik darinya ungkapan orang yang berkata *at-ta'abbud* (beribadah); dan yang terbaik dari semuanya adalah *ad-du'ā'* (doa), yaitu lafaz Al-Quran.

Ketiga Belas: Para pemikir berbeda pendapat mengenai nama-nama yang disematkan kepada Allah sekaligus kepada makhluk-Nya, seperti Al-Hayy (Maha Hidup), As-Sami' (Maha Mendengar), Al-Bashir (Maha Melihat), Al-'Alim (Maha Mengetahui), Al-Qadir (Maha Kuasa), Al-Malik (Maha Merajai), dan semacamnya.

Segolongan ahli kalam berpendapat bahwa nama-nama tersebut hakiki bagi makhluk dan majazi (kiasan) bagi Tuhan. Ini adalah pendapat kaum Jahmiyyah yang ekstrem, dan merupakan pendapat paling buruk serta paling rusak.

Pendapat kedua adalah kebalikannya, yaitu bahwa nama-nama itu hakiki bagi Tuhan dan majazi bagi makhluk. Ini adalah pendapat Abu Al-Abbas An-Nasyi'.

Pendapat ketiga adalah bahwa nama-nama itu hakiki bagi keduanya. Inilah pendapat Ahlus Sunnah dan itulah yang benar. Perbedaan hakikat kedua pihak tidak mengeluarkannya dari statusnya sebagai hakiki bagi keduanya. Bagi Tuhan Yang

Mahatinggi terdapat makna yang sesuai dengan keagungan-Nya, dan bagi makhluk terdapat makna yang sesuai dengannya.

Ini bukan tempat untuk mengkaji dasar-dasar pendapat tersebut, membantah yang salah, dan membenarkan yang benar, karena tujuan di sini hanyalah menunjukkan hal-hal yang perlu diketahui dalam bab ini. Seandainya tujuannya adalah menguraikannya secara luas, niscaya dibutuhkan dua jilid buku atau lebih.

Keempat Belas: Nama dan sifat dari jenis ini memiliki tiga tinjauan:

1. Tinjauan dari sisi dzatnya sendiri, terlepas dari penisbatannya kepada Tuhan Yang Mahasuci atau kepada makhluk.
2. Tinjauan ketika dinisbatkan kepada Tuhan dan dikhususkan bagi-Nya.
3. Tinjauan ketika dinisbatkan kepada makhluk dan dikaitkan dengannya.

Apa yang melekat pada nama itu karena dzat dan hakikatnya sendiri, maka hal itu tetap berlaku bagi Tuhan dan makhluk. Bagi Tuhan terdapat makna yang sesuai dengan kesempurnaan-Nya, dan bagi makhluk terdapat makna yang sesuai dengannya.

Hal ini seperti nama As-Sami' yang secara inheren mengandung makna menangkap segala yang didengar, Al-Bashir yang mengandung makna melihat segala yang tampak, Al-'Alim, Al-Qadir, dan seluruh nama lainnya. Syarat sahnya penggunaan nama-

nama tersebut adalah terwujudnya makna dan hakikatnya pada pihak yang disifati.

Maka apa yang melekat pada nama-nama ini karena dzatnya sendiri, menetapkan bagi Tuhan Yang Mahatinggi tidak mengandung masalah sama sekali. Bahkan hal itu tetap bagi-Nya dengan cara yang tidak menyerupai makhluk-Nya dan tidak serupa dengan mereka.

Siapa yang menolaknya dari Allah hanya karena nama itu juga digunakan untuk makhluk, berarti ia telah menyimpang dalam menyikapi nama-nama-Nya dan mengingkari sifat-sifat kesempurnaan-Nya.

Siapa yang menetapkan bagi Allah dengan cara yang menyerupai makhluk-Nya, berarti ia telah menyamakan Allah dengan makhluk-Nya, dan siapa yang menyamakan Allah dengan makhluk-Nya maka ia telah kafir.

Siapa yang menetapkan bagi Allah dengan cara yang tidak menyerupai makhluk-Nya, melainkan sebagaimana yang layak bagi keagungan dan kebesaran-Nya, maka ia telah bebas dari kotoran tasybih (penyerupaan) dan darah ta'thil (penolakan sifat). Inilah jalan Ahlus Sunnah.

Adapun apa yang melekat pada sifat karena penisbatannya kepada makhluk, maka hal itu wajib dinafikan dari Allah. Seperti yang melekat pada kehidupan makhluk berupa tidur, mengantuk, dan kebutuhan terhadap makanan serta semacamnya. Begitu pula yang melekat pada kehendaknya berupa gerak diri dalam menarik manfaat dan menolak mudarat. Demikian pula yang melekat pada ketinggianya berupa kebutuhan terhadap yang ada di bawahnya, tumpuan yang menopangnya, dan keterbatasan yang

mengitarinya. Semua ini wajib dinafikan dari Dzat Yang Maha Suci lagi Maha Sejahtera, Mahasuci lagi Mahatinggi.

Adapun apa yang melekat pada sifat dari sisi kekhususannya bagi Allah Yang Mahatinggi, maka hal itu tidak boleh ditetapkan bagi makhluk dalam keadaan apapun. Seperti ilmu-Nya yang secara inheren bersifat azali, wajib, dan meliputi segala yang diketahui; demikian pula kuasa-Nya, kehendak-Nya, dan seluruh sifat-Nya. Apa yang menjadi kekhususan-Nya dari sifat-sifat itu tidak mungkin ditetapkan bagi makhluk.

Apabila engkau telah menguasai kaidah ini dengan baik dan memahaminya sebagaimana mestinya, engkau akan selamat dari dua penyakit yang menjadi sumber malapetaka para ahli kalam: penyakit ta'thil dan penyakit tasybih.

Sebab apabila engkau memenuhi hak maqam ini dengan pemahaman yang benar, engkau akan menetapkan bagi Allah nama-nama yang indah dan sifat-sifat yang luhur secara hakiki sehingga engkau selamat dari ta'thil, dan engkau menafikan dari-Nya kekhususan makhluk serta keserupaan dengan mereka sehingga engkau selamat dari tasybih.

Renungkanlah tempat ini dan jadikanlah ia bentengmu yang selalu kau rujuk dalam bab ini. Allah-lah yang memberi taufik menuju kebenaran.

Kelima Belas: Bahwa suatu sifat apabila melekat pada yang disifati, niscaya mengandung empat konsekuensi: dua bersifat lafdzi (kebahasaan) dan dua bersifat maknawi.

Dua konsekuensi lafdzi adalah: itsbati (penetapan) dan salbi (penafian). Yang itsbati adalah bahwa dari sifat itu diambil kata sifat bagi yang disifati dan digunakan untuk mengabarkan tentangnya. Yang salbi adalah bahwa hukum sifat itu tidak kembali kepada selainnya dan tidak menjadi khabar tentangnya.

Ini adalah kaidah agung dalam mengenal nama-nama dan sifat-sifat. Maka marilah kita sebutkan satu contoh, yaitu sifat kalam (berbicara). Apabila sifat kalam itu melekat pada suatu pihak, maka pihak itulah yang mutakallim (berbicara), bukan pihak yang tidak memiliki sifat tersebut. Digunakan ungkapan tentangnya dengan sifat itu, dan hukumnya kembali kepadanya, bukan kepada selainnya. Maka dikatakan: Dia berfirman, memerintah, melarang, menyeru, bermunajat, mengabarkan, menyapa, berbicara, dan sebagainya. Hukum-hukum ini tidak berlaku bagi selain-Nya. Maka dengan hukum-hukum dan nama-nama ini dapat disimpulkan bahwa sifat itu melekat pada-Nya, dan dinafikannya dari selain-Nya menunjukkan bahwa sifat itu tidak melekat pada selain-Nya.

Inilah pokok Sunnah yang dengannya para ulama membantah kaum Mu'tazilah dan Jahmiyyah, dan ini adalah salah satu pokok yang paling kuat, baik dalam aspek itsbat maupun nafi.

Keenam Belas: Bahwa nama-nama yang indah tidak dapat dibatasi dan tidak dapat ditentukan jumlahnya. Sesungguhnya Allah Yang Mahatinggi memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang Dia simpan dalam ilmu gaib-Nya; tidak ada malaikat yang didekatkan maupun nabi yang diutus yang mengetahuinya.

Sebagaimana dalam hadits yang sahih: *"Aku memohon kepada-Mu dengan setiap nama yang Engkau miliki, yang Engkau namai diri-Mu dengannya, atau yang Engkau turunkan dalam kitab-Mu, atau yang Engkau simpan dalam ilmu gaib di sisi-Mu"* – sahih menurut pendapat yang lebih kuat.

Hadits ini menjadikan nama-nama-Nya terbagi tiga bagian: bagian yang Dia namai diri-Nya dengannya, lalu Dia tampakkan kepada siapa yang Dia kehendaki dari para malaikat-Nya atau selain mereka, namun tidak Dia turunkan dalam kitab-Nya; bagian yang Dia turunkan dalam kitab-Nya sehingga Dia memperkenalkan diri kepada hamba-hamba-Nya dengannya; dan bagian yang Dia simpan dalam ilmu gaib-Nya sehingga tidak ada seorang pun dari makhluk-Nya yang mengetahuinya. Oleh karena itu Dia berfirman "Engkau simpan", artinya Engkau sendiri yang mengetahuinya. Bukan maksudnya bahwa hanya Dia yang menyandang nama tersebut, karena kesendirian seperti itu berlaku juga pada nama-nama yang Allah turunkan dalam kitab-Nya.

Termasuk dalam konteks ini adalah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits syafaat: *"Maka akan dibukakan kepadaku pujian-pujian yang sekarang aku belum mampu mengungkapkannya."* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Pujian-pujian itu mencakup nama-nama dan sifat-sifat-Nya.

Demikian pula sabdanya: *"Aku tidak mampu menghitung pujian atas-Mu, Engkau adalah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu sendiri."* Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan lainnya.

Adapun sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama, siapa yang menghafalnya akan masuk surga"* – diriwayatkan oleh

Al-Bukhari dan Muslim — maka kalimatnya adalah satu kesatuan. Sabda "siapa yang menghafalnya akan masuk surga" adalah sifat, bukan khabar yang berdiri sendiri. Maknanya adalah: Dia memiliki nama-nama yang banyak, yang sifatnya adalah siapa menghafalnya akan masuk surga. Ini tidak menafikan bahwa Dia memiliki nama-nama lain di luar itu.

Hal ini seperti seseorang berkata: "Si Fulan memiliki seratus budak yang ia siapkan untuk berjihad." Ungkapan ini tidak menafikan bahwa ia memiliki budak-budak lain yang disiapkan untuk selain jihad. Ini tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama.

Ketujuh Belas: Bahwa di antara nama-nama-Nya Yang Mahatinggi, ada yang boleh digunakan secara tunggal maupun digandengkan dengan nama lain, dan ini berlaku pada sebagian besar nama-nama-Nya. Seperti Al-Qadir, As-Sami', Al-Bashir, Al-'Aziz, Al-Hakim; nama-nama ini boleh digunakan untuk berdoa secara tunggal maupun digandengkan. Engkau boleh berucap: "Wahai Yang Mahaperkasa, wahai Yang Maha Lembut, wahai Yang Maha Pengampun, wahai Yang Maha Penyayang." Boleh juga masing-masing nama dipisahkan. Begitu pula dalam pujian kepada-Nya dan dalam pengabaran tentang-Nya, engkau boleh menggunakannya secara tunggal maupun digabungkan.

Di antara nama-nama-Nya ada yang tidak boleh digunakan secara tunggal, melainkan harus digandengkan dengan lawannya, seperti Al-Mani' (Yang Menahan), Adh-Dharr (Yang Memberi Mudarat), dan Al-Muntaqim (Yang Membalas). Tidak boleh menyebutkan nama-nama ini secara terpisah dari lawannya.

Sebab nama-nama itu selalu berpasangan dengan Al-Mu'thi (Yang Memberi), An-Nafi' (Yang Memberi Manfaat), dan Al-'Afuww (Yang Memaafkan). Maka Dia adalah Al-Mu'thi Al-Mani' (Yang Memberi sekaligus Yang Menahan), Adh-Dharr An-Nafi' (Yang Memberi Mudarat sekaligus Yang Memberi Manfaat), Al-Muntaqim Al-'Afuww (Yang Membalas sekaligus Yang Memaafkan), Al-Mu'izz Al-Mudzill (Yang Memuliakan sekaligus Yang Menghinakan). Kesempurnaan justru terletak pada pasangan setiap nama dari kelompok ini dengan lawannya, karena yang dimaksud adalah bahwa Dia sendirilah yang mengurus rububiyyah, mengatur makhluk, dan menguasai mereka dalam hal pemberian dan penahanan, manfaat dan mudarat, maaf dan pembalasan.

Adapun memuji-Nya hanya dengan semata-mata menahan, membalas, dan memberi mudarat, maka hal itu tidak dibolehkan. Nama-nama yang berpasangan ini berjalan seperti satu nama yang tidak boleh dipisahkan huruf-hurufnya. Meskipun nama-namanya lebih dari satu, namun berjalan seperti satu nama. Oleh karena itu nama-nama ini tidak pernah hadir secara tunggal dan tidak pernah digunakan kecuali secara berpasangan. Ketahuilah hal ini. Seandainya engkau berkata: "Wahai Yang Menghinakan, wahai Yang Memberi Mudarat, wahai Yang Menahan," engkau tidak dianggap sedang memuji-Nya, hingga engkau menyebutkan lawannya.

Kedelapan Belas: Bahwa sifat-sifat terbagi tiga macam: sifat kesempurnaan, sifat kekurangan, dan sifat yang tidak mengandung kesempurnaan maupun kekurangan. Meskipun pembagian secara logis mengharuskan adanya bagian keempat,

yaitu sifat yang bisa menjadi kesempurnaan sekaligus kekurangan ditinjau dari dua sisi yang berbeda.

Tuhan Yang Mahatinggi tersucikan dari tiga bagian terakhir dan hanya disifati dengan bagian pertama. Seluruh sifat-Nya adalah sifat kesempurnaan murni; Dia disifati dengan sifat yang paling sempurna dan memiliki kesempurnaan yang paling utuh.

Begitu pula nama-nama-Nya yang menunjukkan sifat-sifat-Nya adalah sebaik-baik nama dan paling sempurna. Tidak ada nama yang lebih indah darinya, tidak ada yang dapat menggantikannya, dan tidak ada yang dapat menunaikan maknanya. Menafsirkan satu nama darinya dengan nama lain bukanlah penafsiran dengan sinonim murni, melainkan hanya sebatas pendekatan dan pemahaman.

Apabila engkau memahami hal ini, maka bagi-Nya dari setiap sifat kesempurnaan terdapat nama yang paling indah, paling sempurna maknanya, paling jauh, dan paling suci dari bayangan aib atau kekurangan.

Maka bagi-Nya dari sifat-sifat persepsi adalah Al-'Alim Al-Khabir, bukan Al-'Aqil Al-Faqih; As-Sami' Al-Bashir, bukan As-Sami' Al-Bashir Al-Nazhir. Dari sifat-sifat kebaikan adalah Al-Barr Ar-Rahim Al-Wadud, bukan Ar-Rafiq Asy-Syafuq dan semacamnya. Begitu pula Al-'Aliy Al-'Azhim, bukan Ar-Rafi' Asy-Syarif. Demikian pula Al-Karim, bukan As-Sakhi. Al-Khaliq Al-Bari' Al-Mushawwir, bukan Al-Fa'il Ash-Shani' Al-Musyakkil. Al-Ghafur Al-'Afuww, bukan Ash-Shafuh As-Satir.

Begitu pula seluruh nama-nama-Nya Yang Mahatinggi; Dia menggunakannya untuk diri-Nya dalam bentuk yang paling

sempurna dan paling indah, yang tidak ada selainnya dapat menggantikannya. Renungkanlah hal ini.

Nama-nama-Nya adalah sebaik-baik nama sebagaimana sifat-sifat-Nya adalah sifat-sifat yang paling sempurna. Maka janganlah engkau berpaling dari apa yang Dia namai diri-Nya menuju yang lain, sebagaimana jangan melampaui apa yang Dia sifati diri-Nya dan yang Rasul-Nya sifatkan kepada-Nya menuju apa yang disematkan oleh para pembatal dan pengingkar sifat.

Kesembilan Belas: Bahwa di antara nama-nama-Nya yang indah ada yang menunjukkan beberapa sifat sekaligus, dan nama itu mencakup seluruhnya sebagaimana nama yang menunjukkan satu sifat mencakup sifat tersebut, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Seperti nama-Nya Al-'Azhim, Al-Majid, dan Ash-Shamad.

Sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Abbas dalam riwayat yang dinukil oleh Ibnu Abi Hatim dalam tafsirnya: "Ash-Shamad adalah Tuan yang sempurna ketamaannya; Yang Mulia yang sempurna kemuliaannya; Yang Agung yang sempurna keagungan-Nya; Yang Lembut yang sempurna kelembutannya; Yang Mengetahui yang sempurna pengetahuan-Nya; Yang Bijaksana yang sempurna kebijaksanaan-Nya; Dialah yang sempurna dalam segala macam kemuliaan dan ketamaannya. Dialah Allah Subhanahu, sanadnya lemah." Sifat ini tidak layak kecuali bagi-Nya, tidak ada yang setara dengan-Nya, dan tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya. Mahasuci Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. Inilah redaksinya.

Ini adalah hal yang luput dari banyak orang yang menulis tentang tafsir nama-nama yang indah, sehingga mereka menafsirkan satu nama dengan makna yang kurang dari sebenarnya tanpa mereka sadari. Siapa yang tidak menguasai hal ini, ia telah mengurangi hak nama yang teragung dan mempersempit maknanya. Renungkanlah.

Kedua Puluh: Ini adalah poin yang merangkum semua poin sebelumnya, yaitu mengenal bentuk-bentuk penyimpangan terhadap nama-nama-Nya agar tidak terjerumus ke dalamnya.

Allah Yang Mahatinggi berfirman: **"Dan Allah memiliki nama-nama yang indah, maka berdoalah kepada-Nya dengan nama-nama itu, dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dalam nama-nama-Nya. Mereka akan mendapat balasan atas apa yang telah mereka kerjakan."** (Al-A'raf: 180)

Penyimpangan terhadap nama-nama-Nya adalah memalingkan nama-nama itu beserta hakikat dan maknanya dari kebenaran yang tetap baginya. Ini diambil dari makna kemiringan, sebagaimana ditunjukkan oleh akar katanya "l-h-d". Darinya berasal kata lahd, yaitu liang di sisi kubur yang miring dari tengahnya. Darinya pula kata mulhid dalam agama, yaitu orang yang miring dari kebenaran menuju kebatilan.

Ibnu As-Sikkit berkata: "Al-mulhid adalah orang yang menyimpang dari kebenaran dan memasukkan ke dalamnya sesuatu yang bukan bagiannya."

Darinya pula kata multahad dalam firman Allah Yang Mahatinggi: **"Dan kamu tidak akan menemukan selain Dia tempat**

berlindung." Yaitu tempat yang engkau tuju, berlari kepadanya, berlindung padanya, bermunajat, dan condong kepadanya meninggalkan selainnya. Orang Arab berkata: "Iltahada Fulan ila Fulan" apabila ia berpaling dan menuju kepadanya.

Apabila hal ini telah dipahami, maka penyimpangan terhadap nama-nama-Nya Yang Mahatinggi memiliki beberapa macam:

Pertama: Menamai berhala-berhala dengan nama-nama-Nya, seperti penamaan mereka "Al-Lata" yang diambil dari "Al-Ilahiyyah" (ketuhanan), "Al-'Uzza" yang diambil dari "Al-'Aziz" (Yang Mahaperkasa), dan penamaan patung dengan "ilah" (tuhan). Ini adalah penyimpangan yang sesungguhnya, karena mereka telah memalingkan nama-nama-Nya kepada berhala dan sesembahan mereka yang batil.

Kedua: Menamai-Nya dengan apa yang tidak layak bagi keagungan-Nya, seperti penamaan orang-orang Nasrani kepada-Nya sebagai "Bapa", dan penamaan para filosof kepada-Nya sebagai "wajib ada karena dzatnya" atau "sebab yang bergerak karena tabiat", dan semacamnya.

Ketiga: Mensifati-Nya dengan apa yang Dia Mahatinggi dan Maha Suci darinya, berupa kekurangan-kekurangan, seperti ucapan orang-orang Yahudi yang paling keji bahwa Dia itu miskin, ucapan mereka bahwa Dia beristirahat setelah menciptakan makhluk-Nya, dan ucapan mereka: "**Tangan Allah terbelenggu.**" (Al-Ma'idah: 64) Dan hal-hal serupa yang merupakan penyimpangan terhadap nama-nama dan sifat-sifat-Nya.

Keempat: Mengosongkan nama-nama dari maknanya dan mengingkari hakikat-hakikatnya, seperti ucapan sebagian kaum Jahmiyyah dan pengikut mereka bahwa nama-nama itu hanyalah

lafaz-lafaz kosong yang tidak mengandung sifat maupun makna. Mereka menggunakan nama As-Sami', Al-Bashir, Al-Hayy, Ar-Rahim, Al-Mutakallim, Al-Murid untuk-Nya, namun kemudian berkata: Dia tidak memiliki kehidupan, pendengaran, penglihatan, kalam, maupun kehendak yang melekat pada-Nya.

Ini adalah penyimpangan terbesar terhadap nama-nama-Nya ditinjau dari sisi akal, syara', bahasa, dan fitrah. Ini berhadapan dengan penyimpangan kaum musyrikin; sebab kaum musyrikin memberikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya kepada sesembahan mereka, sedangkan golongan ini mencabut sifat-sifat kesempurnaan-Nya, mengingkarinya, dan mengosongkannya. Keduanya sama-sama menyimpang dalam nama-nama-Nya.

Kemudian kaum Jahmiyyah dan cabang-cabang mereka bertingkat-tingkat dalam penyimpangan ini: ada yang ekstrem, ada yang pertengahan, dan ada yang kurang parah. Setiap orang yang mengingkari sesuatu dari apa yang Allah sifatkan diri-Nya dengannya atau yang Rasul-Nya sifatkan kepada-Nya, berarti ia telah menyimpang dalam hal itu, baik sedikit maupun banyak.

Kelima: Menyerupakan sifat-sifat-Nya dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Mahatinggi Allah dari apa yang dikatakan kaum musyabbihah dengan ketinggian yang sebesar-besarnya. Penyimpangan ini berhadapan dengan penyimpangan kaum mu'aththilah; sebab golongan itu menolak sifat kesempurnaan-Nya dan mengingkarinya, sedangkan golongan ini menyerupakannya dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Mereka terhimpun dalam penyimpangan namun berbeda-beda jalannya.

Allah membebaskan para pengikut Rasul-Nya dan para pewaris serta penegak sunnahnya dari semua itu. Mereka tidak

menyifati-Nya kecuali dengan apa yang Dia sifatkan diri-Nya dengannya. Mereka tidak mengingkari sifat-sifat-Nya, tidak menyerupakannya dengan sifat-sifat makhluk-Nya, dan tidak memalingkannya dari apa yang diturunkan, baik secara lafaz maupun makna. Sebaliknya, mereka menetapkan bagi-Nya nama-nama dan sifat-sifat, serta menafikan dari-Nya keserupaan dengan makhluk. Maka penetapan mereka bersih dari tasybih, dan penyucian mereka kosong dari ta'thil.

Tidak seperti orang yang menyerupakan hingga seolah-olah ia menyembah berhala, atau orang yang mengosongkan hingga seolah-olah ia tidak menyembah kecuali ketiadaan.

Ahlus Sunnah adalah golongan pertengahan di antara berbagai aliran, sebagaimana umat Islam adalah umat pertengahan di antara berbagai agama. Pelita pengetahuan mereka menyala dari: **"pohon yang diberkahi, pohon zaitun yang tidak timur dan tidak barat, yang minyaknya hampir-hampir bercahaya walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya. Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki."** (An-Nur: 35)

Maka kami memohon kepada Allah Yang Mahatinggi agar membimbing kami menuju cahaya-Nya dan memudahkan jalan bagi kami untuk sampai kepada keridhaan-Nya serta mengikuti Rasul-Nya. Sesungguhnya Dia Maha Dekat lagi Maha Mengabulkan.

Inilah dua puluh faedah yang ditambahkan kepada kaidah yang kami mulai dengannya mengenai pembagian apa yang dapat disifatkan kepada Tuhan Yang Mahasuci lagi Mahatinggi. Maka hendaklah engkau mengenal dan memperhatikannya. Kemudian

jelaskanlah nama-nama yang indah itu apabila engkau mendapati hati yang cerdas, lisan yang fasih, dan tempat yang menerimanya. Jika tidak, maka diam lebih utama bagimu.

Kedudukan Rububiyyah terlalu agung dan mulia dari apa yang terlintas dalam pikiran atau yang dapat diungkapkan oleh kata-kata: **"Dan di atas setiap orang yang berilmu ada yang lebih berilmu"** (Yusuf: 76) hingga ilmu berakhir pada Dzat yang ilmu-Nya meliputi segala sesuatu.

Semoga Allah membantu dengan karunia-Nya untuk menyusun syarah nama-nama yang indah, dengan memperhatikan ketentuan kaidah-kaidah ini, bebas dari penyimpangan terhadap nama-nama-Nya dan penolakan terhadap sifat-sifat-Nya. Dialah yang melimpahkan karunia-Nya, dan Allah adalah Pemilik karunia yang agung.

Faedah:

Makna tunggal tidak dapat berfungsi sebagai sifat (na'at). Yang dimaksud dengan "tunggal" di sini adalah kata yang lafaznya hanya menunjukkan satu makna, seperti *'ilm* (ilmu) dan *qudrah* (kemampuan), karena tidak ada pengikat antara kata tersebut dengan yang disifati. Sebab, kata itu adalah isim jenis yang berdiri sendiri. Namun jika kamu mengucapkan *dzu 'ilmin* dan *dzu qudrotin*, maka kata *dzu* itulah yang menjadi pengikatnya. Dan jika kamu mengucapkan *'aalimun* dan *qoodirun*, maka pengikatnya adalah kata ganti (dhamir). Dengan demikian, setiap sifat—meskipun lafaznya tunggal—sebenarnya menunjukkan dua hal: yang menyandang (haamilun) dan yang disandang (mahmulun). Yang menyandang adalah nama yang tersembunyi (dhamir), sedangkan yang disandang adalah sifatnya itu sendiri.

Adapun alasan mengapa dhamir tersembunyi dalam sifat dan tidak dalam mashdar—padahal mashdar sejatinya adalah sifat itu sendiri—adalah karena sifat ini diturunkan dari kata kerja (fi'il), dan fi'il-lah yang menyimpan dhamir, bukan mashdar. Hal itu karena fi'il dibentuk dari mashdar agar dapat mengabarkan tentang pelakunya (fa'il), sehingga ia tidak bisa lepas dari tujuan pembentukannya, baik secara nyata maupun tersembunyi. Adapun mashdar tidak demikian, karena ia adalah isim jenis yang hukumnya sama dengan jenis-jenis lainnya. Oleh karena itu, isim dapat disifati dengan fi'il karena fi'il mengandung dhamir.

Jika ditanya: "Manakah yang menjadi asal dalam bab na'at?"

Jawabannya: Isim adalah asal bagi fi'il dalam bab na'at, sedangkan fi'il adalah asal bagi isim tersebut di luar bab na'at. Alasannya adalah karena hukum na'at harus mengikuti yang disifati dalam i'rabnya, sebab ia merupakan yang disifati itu sendiri dengan tambahan makna. Selain itu, fi'il pada asalnya menempati posisi awal kalimat karena pengaruhnya terhadap isim, dan sesuatu yang beramal semestinya didahulukan, terlebih jika kita berpendapat bahwa amil pada na'at adalah amil yang sama dengan amil pada yang disifati. Berdasarkan ini, tidak terbayangkan fi'il menjadi asal dalam bab na'at, karena amil-amil isim tidak beramal pada fi'il.

Atas dasar ini, tidak sepatutnya na'at itu disifati lagi. Misalnya kamu berkata: *marartu birojulin 'aaqilin karimin*, maka *karimin* adalah sifat bagi *rojul*, bukan bagi *'aaqil*, karena na'at mengisyaratkan adanya dhamir tersembunyi dan sifat, dan dhamir tidak dapat disifati. Selain itu, na'at telah menempati kedudukan jumlah (kalimat) dari segi ia menunjukkan fi'il dan fa'il sekaligus, sedangkan jumlah tidak dapat disifati. Terlebih lagi, na'at berjalan

seperti fi'il dalam merafa'kan isim, sementara fi'il tidak dapat disifati. Demikian dikatakan oleh Abu al-Fath Ibnu Jinni.

Meski demikian, tidak terlarang menyifati na'at apabila na'at pertama berjalan seperti isim jamid dan tidak dimaksudkan sebagai sesuatu yang mengikuti pola fi'il.

Pasal:

Karena telah diketahui bahwa na'at membutuhkan dhamir, maka tidak boleh menggantikan yang disifati (man'ut) dengan na'at-nya, karena dua alasan:

Pertama: Na'at mengandung dhamir. Apabila yang disifati dihapus, maka tidak ada lagi tempat untuk kembali bagi dhamir tersebut.

Kedua: Sifat bersifat umum, sehingga wajib menjelaskan siapa yang dimaksud oleh sifat itu.

Namun jika sifat diberlakukan seperti isim—misalnya: *jaa-ani al-faqiihu* (sang ahli fikih datang kepadaku) dan *jaalastuhu al-'aalima* (aku duduk bersama sang alim)—maka ia keluar dari ketentuan asal yang terlarang dan menjadi seperti isim-isim lainnya.

Adapun jika kamu mendatangkan fi'il yang khusus untuk satu jenis isim dan mengamalkannya pada jenis yang memang tertentu, maka menghapus yang disifati menjadi baik. Contohnya: *akaltu thoyyiban* (aku memakan yang lezat), *labistu layyinan* (aku memakai yang lembut), *rokibtu faariihan* (aku menunggang yang gesit). Begitu pula: *aqomtu thoowiilan* (aku menetap lama) dan *sirtu sarii'an* (aku berjalan cepat). Sebab fi'il menunjukkan mashdar

dan waktu, sehingga boleh menghapus yang disifati di sini karena fi'il menunjukkan padanya.

Hampir serupa dengan ini adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan di antara keturunan keduanya ada yang berbuat baik dan ada yang terang-terangan berbuat zalim terhadap dirinya sendiri."** (QS. Al-A'raf: 168 / As-Shaffat: 113) — karena kata *dzurriyyah* (keturunan) menunjukkan yang disifati dengan sifat tersebut.

Apabila dalam susunan kalimatmu terdapat hukum yang bergantung pada suatu sifat, maka kalimat itu dapat dipahami berdasarkan sifat tersebut dan tidak perlu menyebutkan yang disifati. Contohnya: *mu'minun khayrun min kaafirin* (seorang mukmin lebih baik dari orang kafir), *ghoniyyun ahzha min faqiirin* (orang kaya lebih beruntung dari orang miskin), dan *al-mu'minu laa yaf'alu kadzaa* (seorang mukmin tidak melakukan demikian).

Termasuk juga: *al-mu'minu yal'anu al-laahina 'alaa adh-zhoolimiin* (laknat Allah atas orang-orang zalim).

Dan sabda Nabi: *"Seorang mukmin makan dalam satu usus, sedangkan orang kafir makan dalam tujuh usus."* (Diriwayatkan oleh Muslim)

Juga ucapan mereka:

وأبيض كالخراق... Dan yang putih bagaikan pedang...

Dan ucapan yang lain:

وأسمر خطي... Dan yang cokelat seperti tombak dari Khoth...

Karena kebanggaan dan pujian sejatinya berkaitan dengan sifat, bukan dengan yang disifati.

Kesimpulan pasal ini terbagi menjadi **lima bagian**:

1. **Na'at yang tidak boleh dihapus yang disifatinya**, seperti: *laqiitu sarii'an* (aku bertemu dengan yang cepat) dan *rokibtu khofiiifan* (aku menunggang yang ringan).
2. **Na'at yang boleh dihapus yang disifatinya, namun dianggap buruk**, seperti: *laqiitu dhoojukan* (aku bertemu dengan yang tertawa) dan *ro-aitu jaahiran* (aku melihat yang bodoh). Kebolehananya karena sifat tersebut hanya berlaku untuk satu jenis isim.
3. **Na'at yang sama-sama baik antara menyebut atau menghapus yang disifati**, seperti: *akaltu thoyyiban* (aku memakan yang lezat), *rokibtu faariihaan* (aku menunggang yang gesit), *labistu layyinan* (aku memakai yang lembut), *syaribtu 'adzban* (aku meminum yang segar) — karena fi'il khusus untuk jenis maf'ul tertentu.
4. **Na'at yang dianggap buruk jika menyebutkan yang disifati**, karena itu dianggap sebagai sisipan yang tidak perlu dalam kalimat. Contohnya: *akrim asy-syaikho* (muliakanlah orang tua), *waqir al-'aalima* (hormatilah orang alim), *arfiq bidh-dho'iif* (lemah lembutlah kepada yang lemah), *irham al-miskiin* (sayangilah orang miskin), *a'thi al-faqiir* (berilah orang fakir), *akrim al-barra* (muliakanlah orang yang berbakti), *jaanib al-faajir* (jauhilah orang fasik) — dan sejenisnya. Ini

karena hukum-hukum yang bergantung pada sifat, dan sifat itulah yang menjadi sandaran penyebutannya.

5. **Na'at yang sama sekali tidak boleh disebut yang disifatinya**, seperti ucapan: *daabbatun abthohu* (hewan dataran rendah), *ajra'u* (padang tandus), *abruqu* (tanah berbintik) – untuk menyebut tempat; *aswadu* (hitam) – untuk ular; *adhhamu* (hitam legam) – untuk belunggu; *akhyalu* (berbintik) – untuk burung. Kata-kata ini pada asalnya adalah na'at, namun para ahli bahasa tidak menggunakannya sebagai na'at yang mengikuti yang disifati. Maka kita pun berhenti di mana mereka berhenti, dan meninggalkan qiyas apabila mereka meninggalkannya.

Faedah yang Indah:

Apabila sebuah isim disifati dengan sifat yang berkaitan dengan sebabnya (sababiyyah), maka terdapat **tiga wajah** (cara pengungkapan):

Pertama – dan inilah yang paling asal – kamu berkata: *marartu birojulin hasanin abuuhu* (aku melewati seorang lelaki yang ayahnya tampan) dengan merofa'kan *abuuhu*. Karena *hasan* sejatinya bukan sifat langsung bagi lelaki itu, melainkan kamu mendatangkan jumlah untuk membedakan lelaki itu dari orang yang tidak memiliki ayah seperti itu. Karena dengan jumlah tersebut lelaki itu terbedakan dari yang lain, maka jumlah itu menempati posisi na'at.

Kedua – bertolak dari yang pertama – para ulama juga mengatakan: *hasani abiih* dengan menjarkan, dan menjadikannya

na'at bagi yang disifati pertama. Meskipun pada hakikatnya ia adalah sifat bagi sang ayah dari segi perbedaan dan pengkhususan, sebagaimana yang disifati terbedakan oleh sifat dirinya sendiri.

Ketiga — *marartu birojulin hasanil ab* — sehingga sifat itu menjadi na'at bagi yang pertama dan di dalamnya tersembunyi dhamir yang kembali kepadanya, seakan-akan kebaikan itu adalah miliknya sendiri. Para ulama melakukan ini sebagai bentuk mubalaghah (penekanan), pendekatan nasab, penghapusan mudhaf (yaitu *al-ab*), dan penggantian mudhaf ilaih dengan posisinya (yaitu *ha*). Ketika dhamir berdiri menggantikan isim yang marfu', ia menjadi dhamir marfu' yang tersembunyi dalam fi'il. Maka kamu berkata: *birojulin hasanin*, lalu menyandarkannya kepada nasab yang menjadi sebab kebaikannya, yaitu sang ayah. Adapun masuknya alif dan lam pada kata nasab adalah untuk menjelaskan kebaikan tersebut.

Berdasarkan wajah ketiga ini, tidak boleh digunakan kecuali di tempat yang memang boleh menghapus mudhaf dan menggantikan mudhaf ilaih dengan posisinya. Dan ini tidak berlaku secara mutlak; ia hanya diperbolehkan apabila para ulama bermaksud mubalaghah dan pengagungan perkara. Semakin jauh nasabnya, semakin jauh pula kebolehan, seperti ucapan: *naabihul kalbu* (yang anjingnya menggonggong) dan *shoohilu farasu al-'abdi* (yang kuda hambanya meringkik).

Adapun yang terlarang dalam pasal ini, boleh dalam pasal sebelumnya, karena di sana tidak ada penggantian mudhaf dengan mudhaf ilaih.

Kita menghukumi perbedaan makna pada ketiga wajah ini karena perbedaan lafaznya, berdasarkan kaidah bahwa dua lafaz yang berbeda pada asalnya menunjukkan perbedaan makna, dan tidak dihukumi sama makna ketika lafaznya berbeda kecuali dengan dalil.

- **Makna wajah pertama:** membedakan isim dari yang lain melalui jumlah setelahnya.
- **Makna wajah kedua:** membedakan isim dari yang lain dengan sekaligus menarik sifat kepadanya sebagai pujian atau celaan.
- **Makna wajah ketiga:** memindahkan seluruh sifat kepada yang pertama dengan menghapus mudhaf dan menjelaskan sebab yang menjadikannya demikian. Wajah ini paling banyak digunakan ketika sebabnya sangat dekat, seperti: *'azhiimul qodri* (agung kedudukannya) dan *syariiful abi* (mulia ayahnya), karena kemuliaan ayah adalah kemuliaan baginya pula. Demikian pula dengan kedudukan dan martabat. Di sinilah penghapusan mudhaf dan penggantian mudhaf ilaih dengan posisinya terasa paling indah.

Faedah:

Jika ditanya: "Mengapa mudhaf mengambil kejelasan (ta'rif) dari mudhaf ilaih, sementara mudhaf ilaih tidak mengambil keumuman (tankir) dari mudhaf, padahal mudhaf mendahuluinya dalam lafaz? Terlebih lagi, tankir adalah asal pada isim sedangkan ta'rif adalah cabangnya."

Jawabannya dari dua sisi:

Pertama: Para ulama bahasa memang telah mengunggulkan hukum ma'rifah atas nakirah dalam konteks lain pula. Contohnya: *haadza zaidun wa rojulun dhoohikayni* (ini Zaid dan seorang lelaki, keduanya sedang tertawa) dengan menggunakan *dhoohikayni* sebagai hal, dan tidak boleh *dhoohikaani* sebagai na'at — karena hukum ma'rifah diunggulkan. Alasannya, mereka melihat bahwa isim ma'rifah menunjukkan dua makna: jenis dan pengkhususannya, sedangkan nakirah hanya menunjukkan satu makna. Maka yang menunjukkan dua makna lebih kuat dari yang hanya menunjukkan satu makna. Ini adalah kaidah yang sangat berguna, maka hafalkanlah.

Kedua: Mudhaf ilaih berkedudukan seperti alat ta'rif, sehingga ia seperti alif dan lam. Perhatikanlah: ketika kamu berkata *ghulaam zaidin* (pembantu Zaid), ia sama dengan ucapan *al-ghulaam* bagi orang yang mengenalnya. Demikian pula *kitaabu siibawaihi* (kitab Sibawaih) sama dengan *al-kitaab*, dan *sulthoonul muslimiina* (sultan kaum muslimin) sama dengan *as-sulthoon*. Jadi, ta'rif dengan alif dan lam ada di awal kata, sedangkan ta'rif dengan idhafah ada di akhirnya.

Jika ditanya: "Jika mudhaf mengambil ta'rif dari mudhaf ilaih, maka semestinya ia juga mengambil kekhususan ta'rif-nya?"

Jawabannya: Meskipun mudhaf mengambil ta'rif dari mudhaf ilaih, ia tidak mengambil kekhususan ta'rif-nya. Ia hanya mengambil ta'rif secara umum, sebagaimana ia mengambil ta'rif dari alif dan lam. Perhatikan: jika ia disandarkan kepada dhamir (kata ganti), ia tidak mengambil sifat idhmaar (menjadi kata ganti). Jika disandarkan kepada isim mubham (samar), ia tidak mengambil sifat mubham-nya. Maka yang pertama tidak mengambil kekhususan ta'rif yang kedua, dan yang kedua tidak

mengambil tankir dari yang pertama. Mudhaf ilaih dalam hal ini seperti alat (instrumen) yang masuk pada isim.

Faedah:

Dari perkataan as-Suhailiy: Kalam adalah ungkapan atas makna-makna yang ada dalam diri pembicara. Apabila pembicara menyembunyikan makna itu dalam dirinya — yakni merahasiakannya — lalu menunjukkan lawan bicara kepadanya melalui lafaz tertentu, maka lafaz itu dinamakan *dhamir*, yakni penamaan lafaz dengan nama kandungannya.

Tidak dapat dikatakan: "Kalau begitu, semestinya setiap lafaz dinamakan *dhamir*." Karena di sini terdapat tiga tingkatan:

1. **Makna yang tersembunyi (mudhmar):** yaitu hakikat seseorang, misalnya.
2. **Lafaz yang membedakannya dari yang lain:** yaitu *Zaid* dan *'Amr*.
3. **Lafaz yang mengungkapkan nama tersebut,** yang apabila diucapkan, yang dimaksud adalah nama itu sendiri — berbeda dengan *Zaid* dan *'Amr* yang hanya memiliki lafaz dan makna langsung.

Maka mereka mengkhususkan nama *dhamir* untuk apa yang telah kami sebutkan.

Rahasia-rahasia Hukum Dhamir

Dhamir dalam kalam mereka sekitar enam puluh buah, dan keadaan-keadaannya sudah diketahui. Namun di sini kita akan menyingkap rahasia-rahasiannya.

Ketahuilah: ketika pembicara tidak membutuhkan isim zhahir dalam keadaan mengabarkan dirinya — karena penyaksian langsung sudah cukup menunjukkan — maka ia menggantikannya dengan lafaz yang mengarah kepadanya. Lafaz itu tersusun dari *hamzah* dan *nun*.

Adapun hamzah: karena tempat keluarnya (*makhraj*-nya) dari dada, dan dada adalah tempat yang paling dekat dengan pembicara, sebab hakikat pembicara berada di balik urat leher (*hablul wariid*). Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan Kami mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."** (QS. Qaf: 16) Perhatikan juga firman-Nya: **"Tidak ada suatu kata yang diucapkannya melainkan ada di sisinya malaikat pengawas yang selalu siap."** (QS. Qaf: 18) — yakni yang diucapkan oleh pembicara. Ini menunjukkan bahwa pembicara adalah pihak yang paling dekat dengan urat leher.

Maka ketika pembicara hakikatnya berada di sana, dan kamu menginginkan huruf yang menjadi ungkapannya, yang paling layak adalah huruf yang *makhraj*-nya dari sisi itu dan paling dekat dengan tempatnya. Itu tidak lain adalah *hamzah* atau *ha*. Namun *hamzah* lebih layak bagi pembicara karena kekuatannya — ia jahr (bersuara) dan syiddah (kuat) — sedangkan *ha* lemah dan samar. Maka yang lebih jelas lebih kuat dan lebih layak untuk mengungkapkan nama pembicara yang kalam adalah sifatnya, dan ia paling berhak menyandangnya.

Adapun penyambungannya dengan ha dan nun: karena *hamzah* sendirian tidak bisa menjadi isim terpisah, maka yang paling layak disambungkan dengannya adalah *nun* atau huruf mad dan lin, karena keduanya adalah induk dari huruf-huruf tambahan. Namun huruf mad tidak bisa bersanding dengan hamzah karena ia lenyap ketika bertemu dua sukun — seperti *anan-noor* (anaa + al-rajul) — sehingga jika huruf kedua dihapus, hamzah akan sering berdiri sendiri bersama lam ta'rif dan bercampur dengan alif yang merupakan saudari lam, sehingga mengacaukan banyak kalam. Maka yang paling layak disambungkan adalah *nun* karena kedekatannya dengan huruf mad dan lin. Lalu mereka menetapkan *nun* itu karena ia tersembunyi oleh alif ketika waqaf, atau oleh *ha* dalam dialek orang yang mengucapkan *annahu*.

Adapun dhamir mukhatab (orang kedua): karena lawan bicara berbagi dengan pembicara dalam makna kalam — sebab kalam berawal dari pembicara dan berakhir pada lawan bicara; tanpa lawan bicara, kalam pembicara tidak akan menjadi lafaz yang terdengar dan tidak membutuhkan pengungkapan — maka karena keduanya berbagi dalam maksud dan manfaat kalam, mereka berbagi pula dalam lafaz yang menunjukkan isim zhahir, yaitu alif dan *nun*, kemudian dibedakan dengan *ta*.

Mengapa ta dikhususkan untuk mukhatab? Karena *ta* telah menjadi tanda dhamir dalam *qumta* (kamu berdiri). Jika ditanya: "Ta itu adalah tanda dhamir mutakallim (orang pertama) dalam *qumtu*, mengapa mukhatab lebih berhak atasnya?" Jawabannya: Asal *ta* adalah untuk mukhatab, dan mutakallim hanyalah tamu di sana. Karena mutakallim adalah tamu, mereka mengkhususkannya dengan dhammah — karena dhammah

mengandung makna pengumpulan dan penunjukan diri – dan mengkhususkan mukhatab dengan fathah – karena fathah mengandung penunjukan ke arahnya. Ini dirasakan secara inderawi.

Adapun dhamir mutakallim dalam posisi jar (genitif): ia berupa *ya*, karena ketika isim zhahir ditinggalkan karena cukup, dan diperlukan tanda yang menunjukkan padanya, maka yang paling layak adalah huruf dari isim yang tersembunyi itu. Namun itu tidak mungkin karena isim para pembicara berbeda-beda. Yang mereka inginkan adalah tanda yang berlaku bagi setiap pembicara dalam posisi jar. Semua isim berbeda-beda dalam lafaznya namun sama dalam hal idhafah kepada *ya* dan kasrah yang merupakan tanda jar. Hanya saja kasrah tidak bisa berdiri sendiri tanpa menjadi *ya*. Maka mereka menjadikan *ya* sebagai tanda bagi setiap pembicara yang berposisi jar. Lalu mereka menyamakan posisi nashab (akusatif) dengan posisi jar dalam tanda idhmaar karena kesetaraan maknanya, namun mereka menambahkan *nun* pada dhamir yang di-nashab-kan sebagai pelindung bagi fi'il dari kasrah.

Adapun dhamir mutakallim yang muttashil (melekat): tandanya adalah *ta* yang didhammah.

Adapun dhamir para pembicara (jamak): tandanya adalah *na* dalam semua keadaan. Rahasiannya adalah: ketika mereka meninggalkan isim zhahir dan menginginkan huruf yang menjadi tandanya, mereka mengambil dari isim zhahir apa yang dimiliki bersama oleh semua pembicara dalam keadaan jamak dan tatsniyah, yaitu *nun* yang ada di akhir lafaz – dan *nun* itu ada dalam

tatsniyah dan jamak dalam posisi rafa', nashab, dan jar. Maka mereka menjadikannya tanda bagi para pembicara, baik jamak maupun tatsniyah. Mereka menambahkan alif setelahnya agar tidak mirip dengan tanwin atau nun ringan, dan karena alasan lain: yaitu kedekatannya dengan lafaz *anaa*, karena *naa* adalah dhamir orang-orang yang berbicara, dan dari *anaa* hanya dihapus hamzah yang khusus untuk pembicara tunggal. Adapun jamak dan tatsniyah mutakallim adalah cabang yang keluar dari asal, sehingga hamzah yang telah dikhususkan untuk pembicara tunggal tidak dapat masuk ke dalamnya.

Karena itu hamzah dikhususkan dalam wazan *af'alu* untuk pembicara, dan *ta* dikhususkan untuk lawan bicara dalam *taf'alu* seperti yang telah kami sebutkan.

Adapun dhamir marfu' yang muttashil: ia dikhususkan dengan *ta* karena ketika mereka menginginkan huruf yang menjadi tanda isim zhahir yang ditinggalkan, yang paling layak adalah huruf dari isim tersebut — namun itu tidak mungkin karena berbeda-beda. Maka mereka mengambil dari isim apa yang tidak berbeda-beda dalam posisi rafa', yaitu dhammah. Namun dhammah tidak bisa berdiri sendiri tanpa menjadi *waw*. Kemudian mereka mendapati *waw* tidak dapat menerima pergantian harakat karena beratnya, padahal mereka membutuhkan harakat pada dhamir ini untuk membedakan antara mutakallim, mukhatab muannats, dan mukhatab mudzakkar. Maka mereka menggantikan *waw* dengan *ta* karena kedekatannya dalam makhraj, dan karena *ta* memang sering menggantikan *waw* dalam banyak kosa kata, seperti *turaats* (warisan) dan *tijaah* (arah). Maka dhamir mutakallim dan mukhatab berbagi dalam *ta* sebagaimana keduanya berbagi dalam

alif dan nun dari *anaa* dan *anta*, karena keduanya adalah mitra dalam kalam — kalam dari sisi lawan bicara adalah lafaz, dan dari sisi pembicara adalah makna. Kemudian dibedakan antara dua dhamir keduanya dengan harakat, bukan dengan huruf, seperti yang telah dipaparkan.

Adapun dhamir mukhatab dalam posisi nashab dan jar: ia berupa *kaf*, bukan *ya*. Sebab *ya* telah dikhususkan untuk mutakallim dalam nashab dan khafadh. Seandainya *kaf* menerima harakat atau ada pengganti yang dapat berdiri di tempatnya — sebagaimana *ta* menggantikan *waw* — niscaya mukhatab akan berbagi dengan mutakallim dalam posisi jar sebagaimana keduanya berbagi dalam posisi rafa'. Namun karena hal itu tidak ada, dan harus ada huruf yang menjadi tanda idhmaar, maka *kaf* lebih berhak di sini. Karena meskipun isim-isim zhahir para lawan bicara berbeda-beda, setiap satu dari mereka adalah pembicara (*mutakallim*), dan tujuannya dalam kalam adalah lafaz, dan karena lafaz itulah diperlukan pengungkapan apa yang ada dalam diri melalui lafaz-lafaz. Maka mereka menjadikan awal kalam dalam lafaz (*kaf* dari *kalaam*) sebagai tanda idhmaar bagi lawan bicara.

Perhatikan: *kaf* tidak pernah menjadi tanda dhamir kecuali setelah kalam yang lengkap, seperti fi'il dan fa'il dalam *akromtuka* (aku memuliakanmu). Karena keduanya adalah kalam, dan fi'il saja bukanlah kalam yang lengkap. Itulah mengapa tanda dhamir tidak berupa *kaf* kecuali setelah kalam lengkap — baik fi'il dengan fa'il-nya, maupun muftada' dengan khabar-nya.

Jika ditanya: "Pembicara juga pemilik kalam, maka ia lebih berhak agar *kaf* – yang diambil dari lafaz *kalaam* – menjadi tanda bagi isimnya?"

Jawabannya: *kaf* adalah lafaz, dan ia lebih layak bagi lawan bicara, karena kalam diucapkan demi lawan bicara. Adapun bagi pembicara, kalam adalah makna.

Adapun dhamir ghaib (orang ketiga) yang munfashil: ia berupa *ha* yang diikuti *waw*. Sebab orang yang gaib, yang disebut dalam hati dan tidak lagi memerlukan isim zhahir-nya karena sudah disebutkan sebelumnya, maka *ha* yang makhraj-nya dari dada – dekat dengan tempat penyebutan dalam hati – lebih layak menjadi ungkapan bagi yang disebutkan dalam hati. *Hamzah* tidak digunakan karena ia jahr dan kuat, sehingga lebih cocok untuk pembicara yang lebih nyata, sedangkan *ha* karena samarnya lebih cocok untuk yang gaib yang lebih tersembunyi dan lebih batin.

Lalu *ha* disambungkan dengan *waw* karena *waw* adalah huruf yang merujuk kepada lawan bicara untuk memberitahunya tentang yang disebutkan dalam hati, dan *waw* makhraj-nya dari dua bibir. Dengan itu, ia dikhususkan untuk hal tersebut.

Kemudian mereka meneruskan kaidah ini pada dhamir ghaib tunggal, menjadikannya *ha* dalam semua keadaan kecuali dalam posisi rafa'. Alasannya: perbedaan antar keadaan sudah terwakili oleh perubahan keadaan dhamir itu sendiri. Apabila huruf jar masuk padanya, *ha* didhammah dan *waw*-nya berubah menjadi *ya*. Apabila tidak ada huruf jar, ia tetap didhammah sesuai asalnya. Adapun dalam posisi rafa', ia tidak memiliki tanda dalam lafaz, karena isim zhahir sebelum fi'il sudah menjadi tanda nyata yang

mencukupkan lawan bicara dari perlunya tanda idhmaar dalam fi'il – berbeda dengan mutakallim dan mukhatab.

Kamu berkata untuk ghaib: *zaidun qoo-imun* (Zaid berdiri), dan kamu menemukan isim yang menjadi tempat kembali dhamir itu ada secara nyata dalam lafaz. Tidak demikian untuk mutakallim – kamu tidak mengatakan *zaidun qumtu* – dan tidak pula untuk mukhatab: *zaidun qumta*.

Karena keadaan-keadaan dhamir ghaib berbeda – karena tandanya gugur dalam rafa' dan *ha*-nya berubah karena huruf-huruf jar – maka hal itu sudah berperan sebagai tanda-tanda i'rab dalam isim zhahir dan apa yang semakna dengannya dalam isim mudhmor. Seperti *ta* pengganti *waw*, *ya* yang tetap, *kasrah*, *kaf* yang khusus untuk maf'ul dan majrur yang datang setelah kalam sempurna – dan yang datang setelah kalam sempurna tidak lain adalah yang di-nashab-kan atau di-jar-kan. Maka *kaf* yang diambil dari lafaz kalam menjadi tanda bagi yang di-nashab-kan dan di-jar-kan apabila ia adalah lawan bicara.

Adapun kata *nahnu* (نحن) adalah kata ganti terpisah untuk orang pertama jamak dan ganda. Kata ini dikhususkan demikian karena tidak memungkinkan bagi orang pertama untuk membentuk bentuk ganda maupun jamak secara biasa, sebab hakikat bentuk ganda adalah menggabungkan sesuatu dengan yang semisalnya dalam lafaz, dan bentuk jamak adalah menggabungkan sesuatu dengan lebih dari satu yang semisalnya dalam lafaz. Ketika engkau berkata *zaidāni*, maknanya adalah "Zaid dan Zaid," dan *antum* maknanya adalah "kamu dan kamu." Sedangkan orang pertama tidak mungkin mendatangkan isim mutsanna atau mujma' dalam maknanya, karena ia tidak mungkin

berkata *ana* lalu menggabungkan ke dirinya yang semisalnya dalam lafaz. Karena hal itu tidak ada dan tidak ada jalan lain selain lafaz yang menunjukkan makna tersebut meskipun tidak mencerminkannya secara hakikat, maka mereka mendatangkan sebuah kata yang berlaku untuk makna ganda dan jamak sekaligus. Kata itu diakhiri dengan nun, dan di awalnya terdapat isyarat kepada asal yang terdahulu yang tidak mungkin mereka datangkan, yaitu bentuk ganda dari *ana*. Oleh karena itu, nun yang diulang menjadi peringatan dan petunjuk kepadanya. Nun dipilih untuk itu bukan hamzah, karena sebagaimana telah dijelaskan, kata ganti jamak memiliki kekhususan dengan nun sedangkan kata ganti orang pertama dengan hamzah. Kemudian mereka menyisipkan ha' sukun di antara dua nun karena kedekatannya dengan tempat keluarnya alif yang terdapat pada kata ganti orang pertama sebelum dan sesudah nun. Kemudian kata itu dibangun di atas harakat dhammah, bukan fathah maupun kasrah, sebagai isyarat bahwa ia adalah kata ganti yang berkedudukan rafa'. Buktinya adalah apa yang telah kami katakan dalam bab ini tentang dalalah huruf-huruf hijaiyah terhadap makna-makna serta penggunaannya sebagai simbol dalam prosa maupun puisi mereka.

Di antaranya ucapan: *qultu lahā qifī qālat qāf* (aku berkata kepadanya: "berhentilah!" ia menjawab: "qaf"); dan di antaranya: *alā tā* maka yang lain menjawab *alā fā*, maksudnya "tidakkah engkau berangkat?" maka dijawab "berangkatlah!"; dan di antaranya:

Dengan kebaikan, kebaikan seutuhnya; dan jika keburukan, maka keburukan pula — dan aku tidak menginginkan keburukan kecuali engkau menghendaknya.

Dan seperti ucapan mereka *mahyam* untuk *mā hādzā yā imru'* (apa ini wahai seseorang), dan *iysy* untuk *ayyu syay'* (sesuatu apa), dan *mallāh* untuk *aymun allāh* (demi Allah). Termasuk dalam bab ini adalah huruf-huruf hijaiyah di awal surat-surat Al-Qur'an.

Aku pernah melihat dari Ibnu Furak sesuatu yang senada dengan ini dalam konteks nama Allah. Ia berkata: "Hikmah adanya alif di awalnya adalah karena alif berasal dari ujung paling jauh dari tempat keluarnya suara, dekat dengan hati yang merupakan tempat bersemayamnya ma'rifah. Kemudian ha' di akhirnya, tempat keluarnya juga dari sana, karena dari sanalah awal dan akhir kembali, dan kembali itu lebih ringan daripada memulai, demikian pula lafaz ha' lebih ringan daripada lafaz hamzah." Demikianlah makna perkataannya.

Maka apa yang kami katakan tentang kata-kata ganti ini tidak lain adalah hasil perenungan mendalam dari pokok-pokok para imam ahli nahwu dan penggalan dari kaidah-kaidah bahasa. Renungkanlah rahasia-rahasia ini, dan janganlah engkau berpaling darinya hanya karena kebanyakan orang menolak dan berpaling darinya, serta merasa cukup dengan kehidupan dunia yang tampak tanpa berpikir dan memperhatikannya. Sesungguhnya aku tidak meneliti rahasia-rahasia ini dan sebab-sebab tersembunyi di balik fenomena dan kata ganti kecuali dengan tujuan bertafakur dan mengambil pelajaran dari hikmah Dzat yang **menciptakan manusia dan mengajarkannya berbicara**. Maka ketika terbuka bagimu sebagian dari rahasia-rahasia ini dan tersingkap dari apa yang tersembunyi di dalamnya, berpikirlah dan bersyukurlah kepada Sang Pemberi nikmat. *Katakanlah: "Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu."* (Thaha: 114)

Faedah yang Indah:

Isim isyarat untuk yang dekat itu adalah dzal saja tanpa alif, menurut pendapat yang paling sahih, dengan bukti gugurnya alif dalam bentuk mutsanna dan mu'annats. Dzal dipilih untuk isim ini karena ia berasal dari ujung lidah, sedangkan isyarat itu menunjuk kepada sesuatu. Sang pembicara menunjuk ke arahnya dengan kata-katanya atau dengan tangannya, dan menunjuk pula dengan lidahnya, karena seluruh anggota tubuh adalah pelayan hati. Ketika hati menuju sesuatu secara maknawi, anggota tubuh pun menuju ke sana secara indrawi. Andalan dalam isyarat ketika berbicara adalah lidah, dan lidah hanya bisa berisyarat dengan huruf yang tempat keluarnya dari ujung lidah yang merupakan alat isyarat, bukan bagian lidah lainnya. Adapun antara dzal dan ta', maka ta' adalah huruf mahmus (tidak bersuara) dan rakhwah (lemah), sedangkan huruf majhur (bersuara) atau syad (kuat) lebih utama darinya untuk kejelasan. Dzal adalah huruf majhur, maka ia dikhususkan untuk isyarat kepada mudzakkar, sedangkan ta' dikhususkan untuk isyarat kepada mu'annats demi pembedaan. Ta' lebih layak untuk itu karena kelembunannya dan lemahnya mu'annats, serta karena ta' telah menjadi tanda mu'annats di bab-bab lain.

Kemudian mereka menjelaskan harakat dzal dengan alif sebagaimana mereka lakukan pada nun dalam *ana*. Kadang mereka menyertakan mu'annats bersama mudzakkar dalam dzal dan mencukupkan dengan kasrah sebagai pembeda antara keduanya. Kadang mereka mencukupkan dengan sekadar lafaz ta' sebagai pembeda. Kadang mereka menggabungkan antara lafaz ta' dan kasrah demi lebih jelas. Adapun untuk mu'annats ghaib, lafaz ta' dan kasrah sekaligus wajib ada karena lebih

membutuhkan kejelasan, sebab isyarat musyahadah tidak ada. Maka engkau berkata *tīka*. Kadang mereka menambahkan lam sebagai penguat sebagaimana mereka menambahkannya pada mudzakkar ghaib, namun mereka mensukun lam itu pada mu'annats agar tidak berturut-turutnya kasrah bersama ta' yang terasa berat bagi mereka.

Lam adalah yang paling layak untuk konteks ini ketika mereka ingin menunjuk kepada yang jauh, sehingga hurufnya diperbanyak ketika jarak isyarat jauh dan dipersedikit ketika jarak itu dekat. Sebab lam dalam kalam mereka berfungsi sebagai penguat, dan konteks ini adalah konteks penguat. Lam juga ditemukan dengan makna idhafah (kepemilikan) kepada sesuatu, dan konteks ini menyerupainya karena ketika engkau menunjuk kepada yang ghaib dengan isim mubham, seolah engkau berkata kepada lawan bicara: "kepadamulah aku berbicara dan kepadamulah aku merujuk dengan isim ini." Maka dalam lam terdapat sedikit dari makna ini sebagaimana dalam kaf. Dan sebagaimana kaf di sini bukan isim mudmar, demikian pula lam bukan huruf jar. Masing-masing hanya mengambil sebagian dari maknanya.

Adapun masuknya ha' tanbih adalah karena lawan bicara membutuhkan peringatan terhadap isim yang digunakan untuk menunjuk kepadanya, sebab isyarat memiliki qarinah hal yang perlu diperhatikan. Sang pembicara seolah-olah memerintahkan lawan bicara untuk berpaling kepada yang ditunjuk atau memperingatkannya. Karena itulah konteks ini dikhususkan dengan tanbih. Namun ha' tanbih jarang digunakan pada isim mubham ghaib karena kaf khithab sudah mencukupinya, ditambah lagi lawan bicara diperintahkan untuk memperhatikan isim

mubham yang hadir dengan pandangannya. Maka tanbih di awal kalam lebih layak untuk konteks ini karena ia seperti perintah yang memiliki posisi di awal kalam.

Menurutku, huruf tanbih serupa dengan huruf nida' dan segenap huruf ma'ani, di mana maknanya tidak boleh beramal pada hal (keadaan) dan zharaf (keterangan tempat/waktu), sebagaimana makna istifham dan nafi dalam *hal* dan *mā* tidak beramal pada keduanya. Kami tidak mengetahui huruf yang maknanya beramal pada hal dan zharaf kecuali *kāna* saja, dan itu pun karena ia adalah fi'il. Maka tinggalkanlah apa yang mereka perselisihkan dalam masalah-masalah hal dalam bab ini, seperti ucapan mereka *hādzā qā'iman Zaydun* dan *qā'iman hādzā Zaydun*, karena yang benar dari itu hanyalah mengakhirkan hal setelah isim yang berupa *dzā*. Sebab yang beramal padanya adalah makna isyarat bukan makna tanbih, dan keduanya sama-sama bersifat maknawi.

Jika dikatakan: mengapa makna isyarat boleh beramal padahal makna tanbih tidak, padahal keduanya maknawi? Dijawab: makna isyarat ditunjukkan oleh qarinah hal berupa isyarat mata, lafaz yang keluar dari ujung lidah, dan postur tubuh pembicara. Maka dalalah-dalalah itu menempati kedudukan penyebutan lafaz isyarat secara eksplisit, karena penunjuk kepada makna bisa berupa lafaz, isyarat, atau pandangan. Isyarat pun berjalan seperti lafaz, sehingga ia beramal sebagaimana lafaz beramal, meskipun tidak sekuat lafaz dalam semua hukum amal.

Yang lebih tepat dari itu adalah mengatakan: yang beramal sebenarnya bukanlah makna isyarat itu sendiri, karena isim *hādzā* bukan isim musytaq dari *asyāra-yusyīru* (berisyarat). Seandainya boleh isim-isim isyarat beramal, niscaya boleh pula tanda-tanda

kata ganti beramal karena keduanya sama-sama isyarat dan petunjuk kepada sesuatu yang telah disebut. Yang beramal sebenarnya adalah fi'il yang dibuang yang dikira-kirakan berupa *unzhur* (lihatlah) atau *abshar* (perhatikanlah), yang ditunjukkan oleh qarinah hal berupa hadapnya pembicara dan lafaznya. Para ulama memang berkata: *mina al-dāri maftūhan bābuhā* (dari rumah yang terbuka pintunya), di mana mereka memperbolehkan hal dengan makna *unzhur* dan *abshar* yang ditunjukkan oleh hadapnya pembicara ke arahnya. Demikian pula **"dan ini suamiku, seorang yang sudah tua"** (Hud: 72), yang kuat dalam dalalahnya karena berkumpulnya lafaz dan hadap sekaligus. Apabila ini telah tetap, maka tidak ada jalan untuk mendahulukan hal, karena 'amil ma'nawi itu tersembunyi dan hanya ditunjukkan oleh dalil lafzi, hadap, atau yang semisalnya.

Faedah:

Yang beramal pada na't (sifat) adalah yang beramal pada man'ut (yang disifati). Sibawaih condong ke pendapat ini ketika ia melarang menggabungkan dua na't untuk dua isim yang sama i'rabnya namun berbeda amilnya, seperti *jā'a Zaydun wa hādzā 'Amrun al-āqilāni* (Zaid datang dan ini Amr, keduanya berakal).

Sedangkan segolongan ulama berpendapat bahwa yang beramal pada na't adalah makna, yaitu keberadaannya semakna dengan man'ut. Sehingga ia rafa' atau nashab karena ia adalah isim yang pertama secara makna, bukan karena fi'il yang beramal padanya. Bagaimana fi'il bisa beramal pada na't, padahal fi'il hanya menunjukkan kepada fa'il, maf'ul, atau mashdar dengan satu dalalah dari segi lafaz? Adapun zharaf maka dari dalil lain.

As-Suhaily berkata: "Ke pendapat inilah aku cenderung, dan tidak ada dalam hal ini kontradiksi dengan apa yang dilarang Sibawaih berupa penggabungan dua na't untuk dua isim yang sama i'rabnya dengan beda amil. Sebab meskipun yang beramal pada na't adalah man'ut itu sendiri, namun tanpa adanya amil pada man'ut niscaya tidak sah rafa' maupun nashab na't. Maka fi'il itulah yang sesungguhnya beramal pada na't secara tidak langsung, sehingga tetap tidak boleh dua amil berbagi satu ma'mul, meskipun keduanya bukan amil padanya secara hakikat, melainkan amil pada sesuatu yang secara makna identik dengannya."

Yang memperkuat pendapat kedua ini menurut kami ada beberapa sisi:

Pertama, tidak bolehnya mendahulukan na't atas man'ut. Seandainya fi'il yang beramal padanya, niscaya tidak terlarang ma'mul-nya mengiringinya, sebagaimana ma'mul kadang mengiringi fi'il dan fa'il kadang pula mengiringinya, serta sebagaimana hal dan zharaf boleh mengiringinya. Namun tidak sah mengiringi fi'il dengan sesuatu yang diamali oleh selainnya. Seandainya engkau berkata *qāma Zaydan dhāriban* dengan maksud *dhāriba Zaydin* atau *dharabtu 'Amran rajulan dhāriban* dengan maksud *dharabtu rajulan dhāriban 'Amran*, niscaya tidak boleh. Fi'il hanya boleh diiringi oleh apa yang ia amali, demikian pula *kāna* hanya boleh diiringi oleh apa yang ia amali. Oleh karena itu kami berkata bahwa khabar *inna* yang marfu' bukan ma'mul *inna*, melainkan tetap pada asalnya dalam bab muftada' dan khabar. Seandainya bukan demikian, niscaya boleh diiringi *inna*. Adapun khabar yang majrur boleh mengiringi *inna* karena *inna* terhalang dari beramal padanya dengan masuknya huruf jar,

ditambah posisi majrur adalah di akhir sehingga mereka tidak mempermasalahkan mendahulukan lafaznya serta karena majrur pada hakikatnya bukanlah khabar, melainkan bertalian dengan khabar, sedangkan khabar yang sebenarnya diperkirakan ada setelah isim yang dinashabkan oleh *inna*.

Jika dikatakan: mungkin larangan na't untuk didahulukan atas man'ut adalah karena adanya dhamir di dalamnya, dan dhamir memang seharusnya berurutan setelah isim zhahir. Aku jawab: ini bukan penghalang, karena khabar mu'tada' mengandung dhamir dan boleh didahulukan. Kadang pula dhamir boleh didahulukan atas isim zhahir jika posisi asalnya adalah di akhir.

Jika dikatakan: mungkin larangan mendahulukan na't adalah karena ia merupakan penjelas dan penyempurna faedah bagi man'ut sehingga ia seperti shilah bagi maushul. Kami jawab: ini keliru, karena isim man'ut sudah sempurna dengan sendirinya dan tidak membutuhkan na't sebagaimana maushul membutuhkan shilah.

Yang lebih memperjelas bagimu bahwa fi'il yang beramal pada isim tidak beramal pada na't-nya adalah karena na't merupakan sifat man'ut yang melekat padanya sebelum dan sesudah adanya fi'il, sehingga fi'il tidak memiliki pengaruh dan kuasa atasnya. Yang mempengaruhinya adalah isim man'ut itu sendiri, karena melaluinyalah ia rafa' dan nashab, meskipun isim-isim secara hakikat tidak bisa menjadi amil.

Hal ini berbeda dengan hal (keadaan), karena meskipun hal adalah sifat seperti na't dan mengandung dhamir yang kembali kepada isim, namun ia bukan sifat yang melekat pada isim sebagaimana na't. Ia hanyalah sifat bagi isim dalam lingkup

terjadinya fi'il saja. Fi'il itulah yang mengikat hal dengan isim, sehingga ia beramal padanya bukan pada man'ut. Karena ia beramal padanya, boleh mendahulukannya seperti *dhāhikan jā'a Zaydun* (Zaid datang sambil tertawa) dan *jā'a dhāhikan Zaydun*, serta boleh pula mengakhirkannya setelah fa'il karena ia seperti maf'ul yang fi'il beramal padanya. Na't berbeda dari semua itu.

Kami akan menjelaskan setelah ini — insya Allah — sebuah pasal yang menakjubkan: bahwa fi'il tidak beramal dengan dirinya sendiri kecuali dalam tiga hal: fa'il, maf'ul bih, dan mashdar, atau sesuatu yang merupakan sifat dari ketiga hal itu dalam lingkup terjadinya fi'il. Dari pasal itu akan dikeluarkan zharaf makan dan zaman, na't-na't, badal, taukid, dan semua isim yang diamali. Kami akan mendirikan di sana argumen-argumen yang meyakinkan atas kebenaran klaim ini.

Faedah yang Indah:

Hak nakiRah (isim tidak tertentu) jika setelahnya datang sifat adalah sifat itu harus beri'rab sama dengannya agar lafaz sesuai. Adapun menashabkan sifat sebagai hal, maka ini lemah menurut mereka karena perbedaan lafaz tanpa adanya keharusan.

Sebagian muhaqqiq ahli nahwu mengajukan pendapat ini dengan qiyas dan sima'. Ia berkata: adapun qiyas, maka sebagaimana boleh berbeda makna antara na't ma'rifah dan hal — seperti ucapanmu *jā'a Zaydun al-kātib* (Zaid yang penulis datang) dan *kātiban* (sebagai penulis), di antara keduanya ada perbedaan yang engkau ketahui — maka apa yang menghalangi perbedaan serupa pada nakiRah, seperti *marartu birajulin kātibin* (aku melewati seorang penulis) atau *kātiban* (dalam keadaan menulis)?

Karena kebutuhan kepada hal dari nakiRah sama seperti kebutuhan kepada hal dari ma'rifah, tidak ada perbedaan.

Adapun sima', maka lebih banyak dari yang bisa dihitung. Di antaranya: *wa shallā khalfahu rijālun qiyāman* (dan para lelaki shalat di belakangnya dengan berdiri). Adapun ungkapan seperti *waqa'a amrun faj'atan* (suatu perkara terjadi tiba-tiba), maka *faj'atan* adalah hal dari mashdar *waqa'a*, bukan dari *amrun*. Demikian pula *aqbala rajulun msyan* (seorang lelaki datang dengan berjalan), *msyan* adalah hal dari kedatangan itu. Ini benar, namun yang lebih banyak adalah apa yang dikatakan para ahli nahwu, yaitu mengutamakan kesamaan lafaz dan karena dekatnya dua makna pada nakiRah serta jauhnya pada ma'rifah, sebab sifat pada nakiRah tidak diketahui lawan bicara baik dalam kondisi hal maupun na't, sedangkan pada ma'rifah sebaliknya.

Seandainya hal dari nakiRah terlarang karena ketidaktenentuannya, niscaya orang-orang Arab tidak sepakat atas sahnya sebagai hal ketika didahulukan, sebagaimana yang disyairkan oleh Sibawaih:

Limiyyata mūhisyan thalal — Bagi Miyyah ada bekas tempat tinggal yang sunyi

Dan ucapan penyair:

Wa tahta al-'awāli wal-qanā mustakinnah — Zhubā'un a'ārahā al-'uyūna al-ja'ādziru

Di bawah tombak-tombak terselip rapat — rusa-rusa yang matanya dipinjamkan oleh kijang-kijang

Jika dikatakan: Sibawaih dan lainnya menafsirkan bahwa *mūhisyan* adalah hal dari *thalal* dan *qā'iman* adalah hal dalam

ucapan *fīhā qā'iman rajulun* (di sana berdiri seorang lelaki), padahal ia tidak menganut pendapat Akhfasy bahwa *rajulun* dan *thalal* adalah fa'il dari istiqrar yang berkaitan dengan jar. Seandainya ia berpendapat demikian, ada alasan baginya untuk menjadikan hal darinya. Namun isim nakiRah menurutnya adalah muqtada' dan khabarnya ada pada majrur sebelumnya. Khabar muqtada' harus mengandung dhamir yang kembali kepada muqtada' baik khabar itu didahulukan atau diakhirkan. Mengapa hal ini bukan dari dhamir tersebut dan bukan dari nakiRah? Dan apa yang mendorong mereka kepada hal ini?

Dijawab: ini pertanyaan yang sangat baik, wajib ditelusuri dan diperhatikan. Kebanyakan para pensyarah Kitab Sibawaih dan para pengarang dalam bab ini tidak mampu menjawabnya. Bahkan kebanyakan mereka tidak menyadari pertanyaan ini dan tidak membahasnya.

Yang aku katakan — dan dengan Allah taufik — : sesungguhnya masalah ini dalam nahwu semisal dengan masalah-masalah daur (lingkaran semu) dalam fikih. Kami berikan contohnya: seorang lelaki bersaksi bersama orang lain bahwa seorang hamba adalah merdeka, maka hamba itu dimerdekakan dan kesaksiannya diterima. Kemudian lelaki itu bersaksi sekali lagi dan hendak dicela (dijarh), lalu hamba yang telah dimerdekakan itu bersaksi untuk mencelanya. Jika kesaksiannya diterima, terbukti jarh sang saksi dan batallah kemerdekaan. Jika kemerdekaan batal, gugurlah kesaksian. Jika kesaksiannya gugur, tidak sahlah jarh sang saksi, dan masalah pun berputar. Setiap cabang yang berujung pada penggugurkan akarnya lebih layak untuk gugur dengan sendirinya.

Begitu pula masalah dalam pasal ini: jika engkau jadikan hal dalam ucapan *fīhā qā'iman rajulun* dari dhamir dalam zharaf, tidak sah memperkirakan dhamir tersembunyi kecuali dengan memperkirakan fi'il yang mengandungnya. Namun tidak sah memperkirakan fi'il yang setelahnya ada muftada', karena makna ibtida' akan batal dan muftada' menjadi fa'il. Jika ia menjadi fa'il, batallah adanya dhamir dalam fi'il karena fi'il mendahului fa'il. Dan jika dhamir batal, batal pula adanya hal darinya. Inilah sesuatu yang menakjubkan dalam tinjauan ilmiah.

Jika dikatakan: majrur diniati di akhir karena khabar muftada' seharusnya di akhir. Dijawab: jika ia diniati di akhir, tidak sah adanya hal yang didahulukan atas muftada', karena hal tidak boleh didahulukan atas amilnya jika amil itu bersifat maknawi. Maka batallah bahwa hal itu dari sesuatu selain isim nakiRah yang merupakan muftada' menurut Sibawaih dan fa'il menurut Akhfasy.

Pertanyaan ini tidak mengikat Akhfasy menurut mazhabnya, melainkan hanya mengikat Sibawaih dan pengikutnya. Seandainya tidak ada keengganan untuk menyelisihi imam Abu Bisyr, niscaya aku akan membela pendapat Akhfasy dengan pembelaan yang tuntas dan memperjelas mazhabnya dalam kedudukan tahqiq secara gamblang. Namun jiwa ini lebih cenderung kepada mazhab Sibawaih.

Demikianlah perkataan orang yang mulia ini, dan sebagaimana engkau lihat, ia bagaikan arus deras yang mengalir dari lereng bukit.

Aku berkata: perbincangan dengannya mencakup tiga maqam (bahasan):

Pertama: Tahqiq mazhab Akhfasy bahwa dalam ucapan *fi al-dār rajulun*, rafa'-nya *rajulun* adalah karena zharaf bukan karena ibtida'.

Kedua: Bahwa hal dari nakiRah tidak mungkin menjadi hal dari dhamir dalam zharaf.

Ketiga: Pembicaraan tentang apa yang ia sebutkan mengenai daur dalam masalah nahwu, dan bahwa hal itu tidak sepenuhnya sesuai dengan daur dalam masalah fikih.

Adapun **maqam pertama:** ketahuilah bahwa mazhab Akhfasy ketika zharaf mendahului isim marfu' seperti *fi al-dār Zaydun* adalah bahwa isim itu marfu' dengan rafa' fa'il oleh fi'ilnya. Mazhabnya pula bahwa muftada' jika berupa nakiRah yang tidak sah ibtida' dengannya kecuali dengan mendahulukan khabarnya, maka khabar wajib didahulukan, seperti *fi al-dār rajulun*. Ia menegaskan hal ini.

Inilah yang seharusnya tidak membuat seseorang membatalkan salah satu perkataannya dengan perkataan yang lain. Dalam kalimat *fid-dari rajulun* (di dalam rumah ada seorang laki-laki), mendahulukan keterangan tempat menurutnya adalah wajib, sebagaimana wajibnya mendahulukan predikat atas subjek. Berdasarkan pandangan ini, maka tidak ada kata ganti (dhamir) di dalam keterangan tempat sama sekali.

Seandainya pendapatnya adalah bahwa kedua masalah itu sama dalam hal bahwa isim (kata benda) itu dirafa'kan oleh keterangan tempat, maka Sibawaih tidak harus mengikuti pendapatnya hingga ia menjadikan hal (keterangan keadaan) berasal dari nakirah (kata benda tak tentu). Hal itu karena ucapanmu *fid-dari rajulun* tidak terdapat dhamir di dalam

keterangan tempatnya, sebab keterangan tempat bukan kata jadian (musytaq) dan tidak mengandung dhamir dengan cara apa pun. Paling jauh yang bisa dikatakan adalah bahwa amil-nya, yakni makna menetap (al-istiqrar), mengandung dhamir. Namun hal ini tidak menuntut bahwa hukum dhamir kembali kepada keterangan tempat sehingga hal (keterangan keadaan) dinashabkan darinya, karena keterangan tempat tidak menempati posisi amil tersebut dan bukan pula pengganti lafazhnya.

Tidakkah engkau perhatikan bahwa seandainya engkau menyebutkan amil-nya secara jelas, engkau tetap tidak dapat meninggalkan keterangan tempatnya? Jika engkau mengucapkan *Zaidun mustaqirrun* (Zaid menetap), engkau tetap membutuhkan ucapan *fid-dari* (di dalam rumah). Maka jelaslah bahwa amil itu dibuang secara tetap karena sudah diketahui, dan keterangan tempat bukanlah pengganti amil tersebut serta tidak menempati posisinya sehingga benar ia mengandung dhamir. Renungkanlah ini, karena ia termasuk keindahan ilmu nahwu.

Jika demikian halnya, maka tidak ada dhamir di dalam keterangan tempat sehingga hal (keterangan keadaan) dapat dinashabkan darinya dengan cara apa pun. Dengan demikian, tidak tersisa sesuatu yang layak menjadi pemilik hal kecuali nakirah yang ada. Oleh karena itulah Imam Abu Bisyr dan para imam pengikutnya menjadikan hal berasal dari nakirah tersebut, bukan dari yang lain.

Pembahasan Kedua: Ketahuilah bahwa apabila keterangan tempat didahulukan dan engkau memperkirakan adanya dhamir di dalamnya, maka ia berkedudukan seperti fi'il (kata kerja) yang beramal. Sesungguhnya keterangan tempat tidak mengandung dhamir kecuali jika ia berkedudukan seperti fi'il atau yang

menyerupainya. Apabila ia berkedudukan seperti fi'il dan ia didahulukan, maka ia harus bebas dari dhamir demi memenuhi hak penyerupaannya dengan fi'il dan kedudukannya menggantikan fi'il. Maka adanya dhamir di dalamnya bertentangan dengan perkiraannya.

Jika dikatakan: sesungguhnya kami hanya memperkirakan adanya dhamir yang memang menjadi haknya karena ia adalah predikat (khabar), maka ketika ia didahulukan ia tetap membawa dhamir yang menjadi haknya; berbeda dengan ketika ia murni sebagai amil.

Dijawab: mengapa engkau tidak memperkirakan hal serupa dalam kalimat *Zaidun qama* (Zaid berdiri), bahwa boleh mendahulukan *qama* sehingga engkau ucapkan *qama Zaidun* dan itu adalah muftada' dan khabar? Karena para ahli nahwu telah sepakat atas larangan hal itu dan berkata: tidak boleh mendahulukan khabar di sini karena tidak diketahui apakah masalah ini termasuk bab muftada'-khabar atau bab fi'il-fa'il. Demikian pula seharusnya dalam hal pengganti fi'il berupa keterangan tempat; sama saja. Renungkanlah ini.

Pembahasan Ketiga: Tentang daur (lingkaran setan) yang ia sebutkan: daur terbagi menjadi empat macam: daur hukmi, daur ilmi, daur ma'iiyi (bersamaan), dan daur sabqi (pendahuluan).

Daur hukmi adalah tergantungnya penetapan dua hukum, masing-masingnya pada yang lain dari sisi yang sama yang menjadi ketergantungan hukum lainnya. Lebih khusus dari ungkapan ini adalah: tergantungnya masing-masing dua hukum pada yang lain dari satu sisi saja.

Daur ilmi adalah tergantungnya pengetahuan tentang salah satu dari dua hal yang diketahui pada pengetahuan tentang yang lain.

Daur idhafiyyi ma'iyi adalah kesepadanan dua hal dalam keberadaan; salah satunya tidak ada kecuali bersama yang lain.

Daur sabqi taqaddumi adalah tergantungnya keberadaan masing-masing keduanya pada mendahuluinya yang lain. Inilah yang mustahil. Adapun daur idhafiyyi maka terjadi. Dua daur lainnya masih diperdebatkan dan ini bukan tempatnya.

Jika telah diketahui hal ini, maka apa yang ia sebutkan berupa dua gambaran, fikih dan nahwu, bukanlah daur. Karena di dalamnya tidak terdapat ketergantungan masing-masing dari dua hal dalam penetapannya pada yang lain. Sebab, diterimanya kesaksian budak bergantung pada diterimanya kesaksian orang yang menyaksikan pembebasannya, sedangkan kesaksian orang yang menyaksikan pembebasan tidak bergantung pada kesaksian si budak.

Demikian pula, kemampuan keterangan tempat mengandung dhamir bergantung pada diperkirakan adanya fi'il yang dikandungnya, sedangkan memperkirakan fi'il tidak bergantung pada kemampuan keterangan tempat mengandung dhamir. Renungkanlah ini.

Sesungguhnya ini termasuk bab sesuatu yang penetapannya menuntut peniadaannya; ia termasuk bab cabang yang tidak menggugurkan pokoknya. Apabila pokoknya batal, maka ia pun batal. Ia bergantung pada sahnya pokok-pokoknya, sedangkan sahnya pokok-pokoknya tidak bergantung padanya.

Namun letak daur di sini adalah: seandainya ia membatalkan pokok-pokoknya, maka sahnya pokok-pokok tersebut bergantung pada tidak dirusaknya oleh cabang itu, sedangkan cabang itu bergantung pada tuntutan pokok-pokoknya. Dari sinilah datangnya daur; demikian pula persoalan-persoalan yang semisal.

Faedah:

Na'at (kata sifat) apabila berfungsi sebagai pembeda (tamyiz) bagi yang disifati dan menetapkannya, maka ia tidak boleh diputus (dibaca rafa' atau nashab mandiri) karena ia merupakan bagian dari kesempurnaannya. Namun jika na'at bukan sebagai pembeda melainkan sebagai sarana pujian atau celaan semata, maka lazim diputus, baik na'at-nya berulang maupun tidak. Syarat berulangnya na'at hanya berlaku jika na'at itu untuk pembedaan dan penjelasan, sehingga sebagian mengikuti (i'rab muftada'), dan boleh memutus sisanya. Perhatikanlah kaidah halus ini.

Yang menunjukkan hal itu adalah ucapan Sibawaih: "Aku mendengar orang Arab mengucapkan *al-hamdu lillahi rabbil 'alamin* (segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam), lalu aku tanyakan kepada Yunus dan ia menyatakan bahwa itu adalah bahasa Arab yang fasih."

Faedah pemutusan dari cara pertama adalah: apabila mereka bermaksud memperbaiki pujian atau celaan, mereka memperbaiki kalimat, karena memperbaiki lafazh yang berbeda dari lafazh pertama adalah tanda pembaruan makna. Semakin banyak makna dan pembaruan pujian, semakin mendalam.

Faedah yang Indah:

Kaidahnya adalah bahwa sesuatu tidak di-'athaf-kan pada dirinya sendiri, karena huruf 'athaf berkedudukan seperti pengulangan amil. Apabila engkau mengucapkan *qama Zaidun wa 'Amrun* (berdiri Zaid dan Amr), maknanya adalah *qama Zaidun wa qama 'Amrun*, dan yang kedua berbeda dari yang pertama.

Apabila engkau mendapati seperti ungkapan mereka *kidzban wa mainan* (bohong dan dusta), itu karena ada makna tambahan pada lafazh kedua meskipun tersembunyi bagimu. Oleh karena itu, sangat jarang dalam kalam mereka: *ja'ani 'Umaru wa Abu Hafsh* (datang kepadaku Umar dan Abu Hafsh), atau *radhiyallahu 'an Abi Bakrin wa 'Atiqihi* (semoga Allah meridhai Abu Bakar dan orang yang dibebaskannya), karena huruf wawu hanya menghimpun dua hal berbeda, bukan satu hal.

Apabila pada nama kedua terdapat faedah tambahan di atas makna nama pertama, maka engkau bebas memilih antara meng-'athaf-kan atau meninggalkannya. Jika engkau meng-'athaf-kan, itu dari sisi engkau bermaksud menyebutkan sifat-sifat yang beragam. Jika engkau tidak meng-'athaf-kan, itu karena pada masing-masing terdapat dhamir yang merujuk pada subjek yang sama.

Berdasarkan cara pertama, engkau ucapkan: *Zaidun faqihun sya'irun katibun* (Zaid seorang ahli fikih, penyair, dan penulis). Berdasarkan cara kedua: *faqihun wa sya'irun wa katibun*, seolah engkau meng-'athaf-kan sifat menulis pada sifat bersyair dengan huruf wawu. Jika tidak meng-'athaf-kan, engkau mengikuti yang

kedua pada yang pertama karena keduanya merupakan satu subjek dari sisi kesatuan pembawa sifat-sifat tersebut.

Adapun dalam nama-nama Allah Tabaaraka wa Ta'ala, yang paling banyak dalam Al-Quran Al-Karim adalah tanpa huruf 'athaf, seperti: As-Sami' Al-'Alim, Al-'Aziz Al-Hakim, Al-Ghafur Ar-Rahim, Al-Malik Al-Quddus As-Salam, dan seterusnya.

Namun ada nama-nama yang di-'athaf-kan di dua tempat: pertama, pada empat nama, yaitu Al-Awwal, Al-Akhir, Az-Zahir, Al-Bathin (Al-Hadid: 3). Kedua, pada sebagian sifat yang menggunakan isim maushul, seperti firman-Nya:

"Yang menciptakan lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya), dan yang menentukan kadar (masing-masing) lalu memberi petunjuk, dan yang mengeluarkan rumput gembala." (Al-A'la: 2-4)

Dan semisal dengannya:

"Yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan menjadikan jalan-jalan di atasnya bagimu, agar kamu mendapat petunjuk; dan yang menurunkan air dari langit menurut kadar (yang diperlukan) lalu Kami hidupkan dengan air itu negeri yang mati; seperti itulah kamu akan dikeluarkan (dari kubur); dan yang menciptakan semua berpasang-pasangan." (Az-Zukhruf: 10-12)

Adapun ditinggalkannya huruf 'athaf pada umumnya adalah karena saling berkaitannya makna nama-nama tersebut, dekatnya sebagian dengan sebagian lain, dan kesadaran pikiran terhadap nama kedua sebagaimana kesadarannya terhadap nama pertama. Tidakkah engkau perhatikan bahwa apabila engkau menyadari sifat pengampunan, pikiranmu berpindah darinya kepada sifat kasih sayang? Demikian pula apabila engkau menyadari sifat

mendengar, pikiran berpindah kepada sifat melihat. Demikian pula Al-Khaliq, Al-Bari', Al-Mushawwir.

Adapun keempat nama tersebut (Al-Awwal, Al-Akhir, Az-Zahir, Al-Bathin), maknanya berbeda-beda secara lafazh dan bertentangan hakikatnya dalam asal penggunaannya, namun maknanya bersatu dan selaras pada hak Allah Ta'ala. Tidak tersisa satu makna pun yang membutuhkan makna lainnya; bahkan Dia adalah Al-Awwal sebagaimana Dia adalah Al-Akhir, dan Dia adalah Az-Zahir sebagaimana Dia adalah Al-Bathin. Sebagian nama tidak bertentangan dengan sebagian lain dalam hak-Nya.

Maka masuknya huruf wawu adalah untuk menghindari sangkaan pendengar sebelum merenungkan dan mempertimbangkan, agar tidak tersalah menyangka sesuatu yang mustahil dan menerima kemungkinan hal-hal yang saling berlawanan, karena sesuatu tidak bisa sekaligus zahir dan batin dari satu sisi; hal itu hanya bisa terjadi dari dua sisi berbeda. Maka 'athaf di sini lebih baik daripada meninggalkannya.

Demikian jawaban As-Suhaili. Yang lebih tepat darinya adalah: karena lafazh-lafazh ini menunjukkan makna-makna yang berbeda-beda, dan kesempurnaan itu ada pada sifat dengan kesemuanya meski berbeda-beda, maka didatangkan huruf 'athaf yang menunjukkan perbedaan antara hal-hal yang di-'athaf-kan, sebagai pemberitahuan bahwa makna-makna ini meski berbeda-beda, namun semuanya tetap melekat pada yang disifati.

Sisi lain yang lebih baik: huruf wawu menuntut penetapan dan pengukuhan sifat yang mendahuluinya dalam kalam, sehingga mengandung semacam penegasan dan penguatan. Penjelasannya dengan sebuah contoh sebagai tangga menuju pemahaman:

Jika seseorang memiliki empat sifat: berilmu, dermawan, pemberani, dan kaya; dan pendengar tidak mengetahui atau tidak mengakuinya serta heran dengan berkumpulnya sifat-sifat ini pada seseorang; maka ketika engkau ucapkan *Zaidun 'alimun* namun pikirannya menganggapnya mustahil, engkau katakan *wa jawwadun* (dan ia dermawan), artinya: dan ia dermawan di samping itu. Ketika engkau perkirakan ia menganggap mustahil, engkau katakan *wa syuja'un wa ghaniyyun*. Maka dalam 'athaf terdapat penguatan dan penegasan yang tidak terwujud tanpanya, yang dengannya sangkaan pengingkaran pun tertolak.

Jika telah engkau pahami ini: dugaan mungkin muncul mengingkari berkumpulnya hal-hal yang bertentangan ini pada satu Dzat. Apabila dikatakan *Huwal-Awwal* (Dia Yang Pertama), mungkin dugaan bergerak bahwa Dia yang pertama mengharuskan ada yang lain sebagai yang terakhir, karena sifat pertama dan terakhir termasuk hal-hal yang saling berpasangan. Demikian pula *Az-Zahir* dan *Al-Bathin*; apabila dikatakan *Dia Zahir*, mungkin dugaan bergerak bahwa *Al-Bathin* adalah lawannya. Maka dugaan ini dipotong dengan huruf 'athaf yang menunjukkan bahwa Dzat yang bersifat *Al-Awwal* itulah yang bersifat *Al-Akhir*; seolah dikatakan: *Dia adalah Al-Awwal dan Dia adalah Al-Akhir, Dia adalah Az-Zahir dan Dia adalah Al-Bathin*, tidak ada selain-Nya. Renungkanlah ini, karena ia termasuk keindahan dan kehalusan bahasa Arab.

Yang memperjelas hal ini: apabila suatu kota memiliki seorang qadhi, khatib, dan amir yang semuanya terkumpul pada satu orang, layak engkau katakan: *Zaidun huwal-khathibu wal-qadhiyu wal-amiru* (Zaid adalah khatib, qadhi, dan amir). Huruf 'athaf di sini memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh na'at biasa;

meng-'athaf-kan sifat-sifat di sini jelas lebih baik untuk memutus sangkaan orang yang menyangka bahwa khatib itu orang lain dan amir itu orang lain.

Adapun firman Allah Ta'ala:

"Yang mengampuni dosa dan menerima tobat, yang keras siksaan-Nya, yang mempunyai karunia (nikmat yang luas). Tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia." (Al-Mu'min: 3)

Di sini di-'athaf-kan dua nama pertama namun tidak pada dua nama sesudahnya. As-Suhaili berkata: *"Huruf 'athaf di antara dua nama pertama layak karena keduanya termasuk sifat-sifat perbuatan, dan perbuatan-Nya adalah pada selain-Nya bukan pada Dzat-Nya sendiri, sehingga huruf 'athaf masuk karena perbedaan nyata antara dua makna dan karena keduanya berkedudukan seperti dua kalimat; sebab Dia hendak mengingatkan para hamba bahwa Dia melakukan ini dan melakukan itu agar mereka berharap dan memohon kepada-Nya."* Kemudian ia berkata: *"Syadi-dul-'iqab (yang keras siksaan-Nya) tanpa huruf wawu karena kekerasannya kembali kepada makna kekuatan dan kemampuan, yang merupakan makna di luar sifat-sifat perbuatan, sehingga berkedudukan seperti Al-'Aziz Al-'Alim. Demikian pula Dzul-thawl karena lafazh dzu adalah ungkapan tentang Dzat-Nya."*

Demikian jawabannya, dan seperti yang engkau lihat, jawaban itu tidak memuaskan dan tidak mencukupi. Karena kekerasan siksaan-Nya termasuk sifat-sifat perbuatan, dan karunia-Nya termasuk sifat-sifat perbuatan, serta lafazh *dzu* tidak mengeluarkannya dari kategori sifat perbuatan, sebagaimana ucapan *'Azizun dzun-tiqam* (Maha Perkasa yang memiliki pembalasan). Bahkan sifat yang dinyatakan dengan *ghafir* dan

qabil lebih menunjukkan Dzat daripada sifat yang dinyatakan dengan *dzu*, karena *dzu* bermakna *shahib kadza* (pemilik sesuatu). Sifat yang merupakan kata jadian (*musytaq*) lebih menunjukkan Dzat daripada sifat dengan *dzu*. Maka jawabannya tidak memuaskan, bahkan menambah pertanyaan dengan pertanyaan.

Maka ketahuilah bahwa ayat ini mengandung enam nama, setiap dua di antaranya merupakan satu kelompok. Dimulai dengan Al-'Aziz Al-'Alim, yaitu dua nama mutlak dan dua sifat dari sifat-sifat Dzat, dan keduanya murni tanpa 'athaf. Kemudian disebutkan setelah keduanya dua nama dari sifat-sifat perbuatan, lalu dimasukkan huruf 'athaf di antara keduanya. Kemudian disebutkan dua nama lagi setelahnya dan keduanya dimurnikan dari huruf 'athaf.

Adapun dua nama pertama, dimurnikannya dari 'athaf karena keduanya adalah dua sifat tunggal yang berjalan di atas nama Allah, dan keduanya saling lazim, sehingga memurnikannya dari 'athaf adalah asal. Ini sesuai dengan apa yang ada dalam Al-Quran Al-Karim, seperti Al-'Aziz Al-'Alim, As-Sami' Al-Bashir, Al-Ghafur Ar-Rahim.

Adapun *ghafir-az-dzanbi wa qabil-at-tawbi*, maka huruf 'athaf masuk di antara keduanya karena keduanya bermakna dua kalimat meskipun secara lafazh keduanya mufrad. Keduanya memberikan makna: *yaghfiru-z-dzanba wa yaqbalu-t-tawba* (Dia mengampuni dosa dan menerima tobat), artinya inilah keadaan dan sifat-Nya setiap saat. Maka didatangkan isim yang menunjukkan bahwa ini adalah sifat dan na'at-Nya yang mengandung makna fi'il, menunjukkan bahwa Dia senantiasa melakukan hal itu. Maka salah satunya di-'athaf-kan pada yang lain seperti 'athaf kalimat-kalimat satu sama lain.

Hal ini tidak demikian halnya dengan dua nama pertama. Karena makna fi'il tidak diperhatikan dalam *syadid-ul-'iqab dzi-t-thawl*, sebab tidak layak fi'il hadir padanya, dan lafazh *dzu* tidak dibentuk darinya suatu fi'il pun; sehingga ia berjalan seperti dua mufrad dari segala sisi dan salah satunya tidak di-'athaf-kan pada yang lain, sebagaimana tidak di-'athaf-kan dalam Al-'Aziz Al-'Alim. Renungkanlah ini karena ia jelas.

Adapun 'athaf dalam firman-Nya:

"Yang menciptakan lalu menyempurnakan, dan yang menentukan kadar lalu memberi petunjuk." (Al-A'la: 2-3)

Maka karena yang dimaksud adalah pujian kepada-Nya dengan perbuatan-perbuatan ini yang merupakan jumlah-jumlah (kalimat-kalimat), maka huruf wawu masuk sebagai 'athaf kalimat pada kalimat meskipun kalimat beserta isim maushul dalam perkiraan adalah mufrad. Fi'il dimaksud dan dikehendaki, dan 'athaf menjadikan masing-masingnya kalimat mandiri yang dikehendaki untuk disebutkan. Berbeda halnya seandainya semuanya hadir dalam khabar satu isim maushul saja.

Firman-Nya **"Bukankah Kami telah menjadikan bumi sebagai hamparan"** (An-Naba': 6), **"yang menurunkan air dari langit"** (Al-Mu'minun: 18), **"yang menciptakan semua berpasang-pasangan"** (Az-Zukhruf: 12) — semuanya dalam hukum satu kalimat.

Maka ketika kalimat-kalimat itu dibedakan dengan menyebut isim maushul pada setiap kalimat, itu menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah mensifati-Nya dengan masing-masing kalimat ini secara tersendiri. Ini dekat dengan bab pemutusan na'at, dan faedahnya di sini seperti faedah pada *tsumma*, yang telah disinggung sebelumnya, maka kembalilah padanya. Bahkan

pemutusan na'at memang terjadi karena faedah inilah. Maka apa yang diperkirakan dalam na'at yang diputus, inilah yang terealisasi dalam na'at yang di-'athaf-kan.

Segala puji bagi Allah atas apa yang Dia anugerahkan dan karuniakan, karena Dia memiliki karunia dan kebaikan. Terjadinya sifat keras (siksaan) di antara dua sifat kasih sayang.

Penutup: Perhatikanlah bagaimana sifat *syadi-dul-'iqab* (yang keras siksaan-Nya) ditempatkan di antara sifat kasih sayang sebelumnya dan sifat kasih sayang sesudahnya. Sebelumnya adalah "**yang mengampuni dosa dan menerima tobat**" dan sesudahnya adalah "**yang mempunyai karunia (nikmat yang luas)**". Dalam hal ini terdapat pembenaran hadits shahih dan kesaksian baginya, yaitu sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Sesungguhnya Allah menulis sebuah kitab yang tersimpan di sisi-Nya di atas 'Arsy: sesungguhnya rahmat-Ku mengalahkan kemurkaan-Ku.*" Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Dalam lafazh lain: "*mendahului kemurkaan-Ku.*" Dan sungguh sifat kasih sayang di sini telah mendahului dan mengalahkan.

Perhatikan pula bagaimana ayat ini dibuka dengan firman-Nya "**penurunan Kitab**". Kata *tanzil* (penurunan) mengharuskan ketinggian tempat yang menurunkan. Tidaklah orang Arab memahami dari bahasanya, bahkan tidak pula umat-umat lain yang fitrahnya selamat, kecuali demikian. Dan Allah telah mengabarkan bahwa penurunan Kitab adalah dari-Nya; ini menunjukkan dua hal:

Pertama, ketinggian-Nya Ta'ala atas makhluk-Nya.

Kedua, bahwa Dia-lah yang berfirman dengan Kitab yang diturunkan dari sisi-Nya, bukan selain-Nya. Karena Dia mengabarkan bahwa Kitab itu dari-Nya, dan ini menuntut agar Kitab itu merupakan firman-Nya (qawl) sebagaimana ia merupakan penurunan (tanzil) dari-Nya. Sebab seandainya selain-Nya yang berfirman dengannya, niscaya Kitab itu berasal dari selain itu pula, karena perkataan hanya dinisbatkan kepada yang mengucapkannya.

Semisal dengan ini: **"tetapi telah pasti ketetapan (ketentuan) dari-Ku"** (As-Sajdah: 13), dan semisal dengannya: **"katakanlah, Ruhul Qudus menurunkan dari Tuhanmu"** (An-Nahl: 102), dan semisal dengannya: **"penurunan dari Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji"** (Fushshilat: 42).

Maka berpeganglah dengan huruf *min* (dari) di tempat-tempat ini, karena ia memutus argumen kaum Mu'tazilah dan Jahmiyyah.

Perhatikan pula bagaimana Allah berfirman **"penurunan dari"** dan tidak mengatakan *tanziluhu* (penurunan-Nya), sehingga ayat ini mengandung penetapan ketinggian-Nya, tempat-Nya, dan penetapan risalah.

Kemudian Dia berfirman: **"Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui."** Dua nama ini mengandung dua sifat: kemampuan dan ilmu, serta penciptaan perbuatan-perbuatan hamba, dan kebaruan semua selain Allah. Karena kemampuan (qudrah) adalah kemampuan Allah sebagaimana yang dikatakan Ahmad bin Hanbal. Maka ayat ini mengandung penetapan takdir. Dan karena keperkasaan-Nya mencegah adanya sesuatu dalam kerajaan-Nya yang tidak Dia kehendaki, atau Dia menghendaki sesuatu yang

tidak terjadi; sehingga keperkasaan-Nya membatalkan hal itu. Demikian pula kesempurnaan kemampuan-Nya menuntut bahwa Dia adalah Pencipta segala sesuatu, dan itu menafikan adanya sesuatu yang qadim (dahulu) di alam ini yang tidak berkaitan dengan penciptaan-Nya, karena kesempurnaan kemampuan dan keperkasaan-Nya membatalkan hal itu.

Kemudian Dia berfirman: **"Yang mengampuni dosa dan menerima tobat."** Dosa adalah pelanggaran terhadap syariat dan perintah-Nya, maka dua nama ini mengandung penetapan syariat-Nya, kebaikan, dan keutamaan-Nya.

Kemudian Dia berfirman: **"yang keras siksaan-Nya"** — inilah balasan-Nya bagi para pendosa. Dan **"yang mempunyai karunia"** adalah balasan-Nya bagi orang-orang yang berbuat baik. Maka ayat ini mengandung pahala dan siksa.

Kemudian Dia berfirman: **"Tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Hanya kepada-Nya tempat kembali."** Ini mengandung tauhid dan hari kebangkitan (ma'ad).

Maka dua ayat ini mengandung penetapan sifat ketinggian, firman (kalam), kemampuan, ilmu, takdir, kebaruan alam, pahala, siksa, tauhid, hari kebangkitan. Dan penurunan Kitab dari-Nya melalui lisan rasul-Nya mengandung risalah dan kenabian.

Inilah sepuluh pokok Islam dan iman yang terpancar pada pendengaranmu dalam ayat yang agung ini. Namun bagaikan seorang pengantin perempuan cantik yang dinikahkan dengan orang buta lagi lumpuh. Pernahkah terlintas dalam benakmu bahwa ayat ini mengandung ilmu-ilmu dan pengetahuan-pengetahuan ini, padahal engkau sering membacanya dan mendengarnya?

Demikianlah halnya seluruh ayat-ayat Al-Quran. Betapa besarnya penyesalan dan kerugian bagi orang yang menghabiskan waktunya dalam mencari ilmu, kemudian meninggalkan dunia ini sementara ia belum memahami hakikat-hakikat Al-Quran, dan hatinya belum menyentuh rahasia-rahasia serta makna-maknanya. Maka hanya kepada Allah-lah tempat memohon pertolongan.

Faedah yang Agung:

Amil (kata yang bekerja secara gramatikal) pada kata yang di-'*athaf*-kan bersifat tersembunyi dengan makna yang sama dengan kata yang di-'*athaf*-kan kepadanya. Huruf '*athaf*' sudah mencukupi sehingga tidak perlu mengulang amil tersebut, karena ia menggantikan posisinya. Kami menyatakan demikian berdasarkan dua landasan: kias dan sima'.

Adapun kias, kata yang terletak setelah huruf '*athaf*' tidak dapat dipengaruhi secara langsung oleh kata sebelumnya, dan tidak pula terkait dengannya, kecuali dalam bab *maf'ul ma'ah*. Hal itu karena amil sudah mengambil objeknya sendiri, sehingga tidak menuntut dan tidak pula sah untuk mendominasi kata setelah huruf '*athaf*'. Maka kita tidak bisa mengatakan "*darabtu wa 'Amran*" (aku memukul dan Amr), lalu bagaimana mungkin dikatakan bahwa suatu amil bekerja pada sesuatu yang tidak sah untuk langsung dihubungkan dengannya? Selain itu, na'at (sifat) pada hakikatnya sama dengan man'ut (yang disifati) dalam makna, dan tidak ada perantara antara keduanya, namun demikian amil yang bekerja pada man'ut tidak bekerja pada na'at berdasarkan pendapat yang kami perkuat sebelumnya, dan itulah yang benar. Lalu bagaimana halnya dengan kata yang di-'*athaf*-kan, yang sama sekali berbeda dari kata yang di-'*athaf*-kan kepadanya dari segala sisi?

Adapun sima' (penggunaan nyata dalam bahasa Arab), ialah kemunculan amil secara eksplisit sebelum kata yang di-'athaf'-kan, seperti pada ungkapan: "*Bal Banu al-Najjār, inna lanā fīhim qatlā wa in tara-h*" – maksudnya: *lanā fīhim qatlā wa tara-h* (bagi kami di antara mereka ada yang terbunuh dan ada yang kau lihat). Hal ini berlaku pada semua huruf 'athaf selama tidak ada penghalang, sebagaimana ada penghalang pada kata yang di-'athaf'-kan kepada kata yang tidak sah berdiri sendiri tanpa pasangannya, seperti: "*Ikhtaṣama Zaidun wa 'Amrun*" (Zaid dan Amr bertengkar) dan "*Jalasta baina Zaidiw wa 'Amrin*" (aku duduk di antara Zaid dan Amr). Di sini wawu menggabungkan dua nama dalam satu amil, seolah kamu berkata: "keduanya bertengkar" dan "dua orang itu berkumpul" dalam "*Ijtama'a Zaidun wa 'Amrun*."

Wawu adalah pokok yang darinya bercabang berbagai persoalan, dan mengetahui hakikat wawu ini merupakan fondasi bagi banyak cabang ilmu.

Di antaranya, kamu dapat mengatakan: "*Ra'aitu alladhī qāma Zaidun wa akhū-h*" (aku melihat orang yang Zaid dan saudaranya berdiri) dengan menjadikan wawu sebagai wawu jami'ah (penggabung). Namun jika wawu itu 'athaf, hal itu tidak boleh, karena takdirannya menjadi: *qāma Zaidun wa qāma akhū-h* (Zaid berdiri dan saudaranya berdiri), sehingga silah (klausa relatif) menjadi kosong dari 'a'id (kata ganti yang merujuk ke belakang).

Di antaranya pula firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Dan dikumpulkanlah matahari dan bulan**" (Al-Qiyamah: 9). Di sini jenis mudzakkar (laki-laki, yaitu *al-qamar*) mendominasi jenis mu'annats (perempuan, yaitu *al-syams*) karena keduanya digabungkan. Seandainya kamu berkata: "*ṭala'a al-syamsu wal-qamar*" (matahari dan bulan terbit), hal itu terasa janggal sebagaimana janggalnya

"*qāma Hindun wa Zaidun*" (Hind dan Zaid berdiri), kecuali jika wawu yang dimaksud adalah wawu jami'ah bukan 'athaf. Adapun dalam ayat tersebut, wawu-nya pastilah wawu jami'ah, dan lafaz fi'il pun menuntut demikian.

Adapun huruf **fa'**, ia diletakkan untuk menunjukkan makna berurutan langsung (*ta'qib*), dan terkadang bermakna sebab (*tasabbub*) dan urutan (*tartib*), keduanya kembali kepada makna *ta'qib* karena sesuatu yang kedua setelah keduanya selalu hadir setelah yang pertama.

Makna sebab seperti: "*ḍarabtu-h fa-bakā*" (aku memukulnya lalu dia menangis).

Makna urutan seperti pada ayat: **"...yang telah Kami binasakan; lalu datanglah siksaan Kami..."** (Al-A'raf: 4). Huruf **fa'** masuk di sini untuk mengurutkan lafaz, karena kebinasaan harus disebutkan terlebih dahulu sebab ia lebih penting untuk diutamakan dalam penyebutan, meskipun datangnya siksa terjadi lebih dahulu dalam kenyataan.

Contoh serupa adalah ungkapan: "*Seseorang yang menjadi pemimpin, lalu ayahnya menjadi pemimpin, lalu kakeknya setelah itu pernah menjadi pemimpin*" — huruf *tsumma* di sini hadir untuk mengurutkan kalam, bukan untuk mengurutkan makna dalam kenyataan. Inilah maksud ucapan sebagian ahli nahwu bahwa ia hadir untuk urutan dalam pemberitaan, bukan dalam hal yang diberitakan.

Menurut saya, terdapat dua penafsiran lain untuk ayat tersebut yang lebih baik dari penjelasan di atas.

Pertama: bahwa yang dimaksud dengan "kebinasaan" adalah *kehendak* untuk membinasakan, dan ungkapan berupa *fi'il* dipakai untuk menyatakan kehendak — ini banyak terjadi dalam bahasa Arab — sehingga datangnya siksa tersusun setelah kehendak, sebagaimana sesuatu yang dikehendaki tersusun setelah kehendak itu sendiri.

Kedua, dan ini lebih halus: bahwa urutan di sini adalah urutan perincian atas keseluruhan. Maka disebutkan kebinasaan secara umum, kemudian dirinci menjadi dua macam: pertama, datangnya siksa di waktu malam (*bayatan*), dan kedua, datangnya di waktu siang (*qā'ilah*). Kedua waktu ini dikhususkan karena keduanya adalah waktu istirahat dan ketenangan mereka, sehingga azab Allah datang ketika mereka sedang dalam keadaan paling tenang dan nyaman — sesuai dengan kebiasaan-Nya Subhanahu wa Ta'ala dalam menghukum orang zalim justru saat mereka merasa telah mencapai harapan, sedang gembira, dan bersandar pada keadaan mereka.

Demikian pula firman-Nya: **"Sehingga apabila bumi telah sempurna keindahannya, dan berhias, dan pemilik-pemiliknya mengira bahwa mereka pasti menguasainya, datanglah kepadanya azab Kami pada waktu malam atau siang..."** (Yunus: 24).

Yang dimaksud adalah bahwa urutan di sini merupakan urutan perincian atas keseluruhan — urutan yang bersifat ilmiah, bukan lahiriah. Karena akal menangkap sesuatu secara menyeluruh terlebih dahulu, kemudian baru mencari perinciannya. Adapun dalam kenyataan, sesuatu itu tidak terjadi kecuali dalam bentuk yang sudah terperinci. Renungkanlah persoalan ini yang tersembunyi bagi banyak orang, hingga ada yang menyangka

bahwa urutan dalam ayat itu adalah urutan pemberitaan, yakni seolah: kami memberitahukan ini sebelum itu.

Adapun firman Allah Ta'ala: **"Maka apabila kamu hendak membaca Al-Qur'an, mohonlah perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk."** (An-Nahl: 98) – penjelasannya mengikuti apa yang telah kami sebutkan tentang penggunaan fi'il untuk menyatakan kehendak. Itulah pendapat yang masyhur.

Namun ada penjelasan yang lebih halus dari itu, yaitu bahwa orang Arab terkadang menggunakan fi'il untuk menyatakan *awal memulai* suatu pekerjaan, dan terkadang untuk menyatakan *selesai*nya pekerjaan itu. Mereka mengucapkan "*fa'altu*" (aku melakukan) saat mulai, dan "*fa'altu*" saat selesai – ini adalah penggunaan hakiki. Berdasarkan ini, maka makna "*qara'ta*" dalam ayat tersebut adalah awal perbuatan, yakni: apabila kamu mulai dan mengambil ancang-ancang untuk membaca, maka mohonlah perlindungan. Jadi, isti'adzah (permohonan perlindungan) tersusun setelah *syuru'* (memulai) yang merupakan pembuka, pendahuluan, dan tanda dimulainya perbuatan itu.

Contoh serupa adalah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Beliau shalat Subuh hingga fajar terbit*" – diriwayatkan oleh Muslim, Tirmidzi, dan Nasa'i – yakni: beliau memulai shalat saat fajar terbit.

Adapun sabda beliau: "*Kemudian beliau shalat keesokan harinya setelah fajar telah terang*" – pendapat yang benar adalah bahwa yang dimaksud adalah *awal* shalat. Sekelompok ulama berpendapat maknanya adalah *selesai* shalat, di antaranya Al-Suhaili. Namun mereka keliru dalam hal itu. Hadis ini secara jelas menyatakan bahwa beliau mendahulukan shalat pada hari

pertama dan mengakhirkannya pada hari kedua, guna menjelaskan awal dan akhir waktu.

Sabda beliau dalam hadis Jibril 'alaihissalam: "*Beliau shalat Dhuhur ketika matahari tergelincir*" – ini semata-mata menunjukkan awal waktu.

Sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Beliau shalat Ashar ketika bayangan setiap benda menjadi sepanjang bendanya*" – itu pun dimaksudkan sebagai awal waktu.

Adapun sabda beliau: "*Beliau shalat Dhuhur pada hari berikutnya ketika bayangan seseorang menjadi sepanjangnya*" – ada yang berpendapat maknanya adalah selesai dari shalat, yakni selesai pada waktu tersebut. Ada pula yang berpendapat maknanya adalah awal waktu, yakni beliau mengakhirkan shalat hingga waktu tersebut guna menjelaskan akhir waktu. Berdasarkan pendapat ini, pengikut mazhab Malik berpegang padanya dalam persoalan waktu bersama (*al-waqt al-musyarak*). Pembahasan terperinci mengenai masalah-masalah ini bukan tempatnya di sini.

Pasal:

Adapun huruf **hatta**, ia diletakkan untuk menunjukkan bahwa apa yang ada setelahnya merupakan batas akhir (*ghayah*) bagi apa yang ada sebelumnya. Batas akhir setiap sesuatu adalah batasnya (*hadd*). Oleh karena itu, lafaznya pun menyerupai lafaz *hadd*: keduanya berawalan huruf yang sama, hanya saja *hatta* menggunakan dua huruf yang berbeda setelah huruf awalnya, sementara *hadd* menggunakan huruf yang lebih kuat secara

pengucapan. Huruf yang bersifat Jahr (bersuara) lebih layak untuk nama karena kekuatannya, sedangkan huruf yang bersifat Hams (tidak bersuara) lebih layak untuk huruf (partikel) karena kelemahannya.

Karena *hatta* berfungsi sebagai penunjuk batas, maka ia mengeraskan huruf sesudahnya sebagaimana halnya huruf *ilā* yang juga berfungsi sebagai penunjuk batas. Namun perbedaan antara keduanya: *hatta* menunjukkan bahwa batas akhirnya termasuk bagian dari apa yang sebelumnya, sedangkan apa yang ada setelah *ilā* bukanlah bagian dari apa yang ada sebelumnya — melainkan di sanalah berakhir apa yang sebelum huruf tersebut. Oleh karena itu keduanya berbeda dalam kebanyakan hukumnya. Huruf *ilā* tidak berfungsi sebagai '*athaf* karena apa yang ada setelahnya terputus dari apa yang sebelumnya, berbeda dengan *hatta*. Itulah sebabnya *hatta* termasuk dalam huruf '*athaf*, dan tidak boleh masuk pada dhamir (kata ganti) yang dijarkan — karena ia sendiri berfungsi sebagai huruf jar — sehingga kamu tidak bisa mengatakan "*qāma al-qawmu ḥattāka*" (kaum itu berdiri termasuk kamu) sebagaimana kamu tidak bisa mengatakan "*qāmū wa-ka*."

Dan karena apa yang ada setelah *hatta* merupakan batas akhir bagi apa yang ada sebelumnya, maka dalam '*athaf* tidak boleh dikatakan: "*Qāma Zaidun ḥattā 'Amrun*" atau "*Akaltu khubzan ḥattā tamran*" karena yang kedua bukanlah batas akhir bagi yang pertama, bukan pula zahraf (keterangan waktu/tempat).

Peringatan:

Yang dimaksud bahwa *hatta* menunjukkan batas akhir dan bahwa apa yang ada setelahnya adalah *zarf* (batas) — bukan

berarti ia harus terjadi belakangan dari apa yang ada sebelumnya dalam perbuatan. Apabila kamu berkata "*māta al-nāsu ḥattā al-anbiyā*" (manusia meninggal dunia hingga para nabi) dan "*qadima al-ḥujjāju ḥattā al-musyāt*" (para jamaah haji berdatangan hingga yang berjalan kaki), tidak berarti kematian para nabi terjadi belakangan dari kematian manusia lainnya, dan tidak pula kedatangan pejalan kaki lebih belakangan dari kedatangan jamaah haji yang lain.

Oleh karena itu, sebagian ulama berkata bahwa *hatta* serupa dengan wawu, dan hanya berbeda darinya dalam dua hal: pertama, kata yang di-'*athaf*-kan harus sejenis dengan kata yang di-'*athaf*-kan kepadanya, sehingga kamu tidak bisa mengatakan "*qadima al-nāsu ḥattā al-khail*" (orang-orang datang hingga kuda), berbeda dengan wawu; kedua, kata yang di-'*athaf*-kan harus berbeda dari yang di-'*athaf*-kan kepadanya dalam hal kuat atau lemah, banyak atau sedikit. Adapun soal batas akhir dan batasan — menurut pendapat itu — tidak termasuk maknanya.

Yang mendorong ulama tersebut pada pendapat itu adalah dua contoh di atas. Namun ia luput mengetahui apa yang dimaksud dengan "batas akhir dan batasan" pada kata sesudah *hatta*. Ketahuilah bahwa yang dimaksud adalah bahwa kata sesudahnya merupakan batas akhir *dalam* kata yang di-'*athaf*-kan kepadanya, bukan batas akhir dalam perbuatan. Karena disyaratkan bahwa ia berbeda darinya dalam hal yang lebih kuat atau lebih lemah, lebih banyak atau lebih sedikit. Jika kamu memahami ini, maka para nabi adalah batas akhir manusia dalam hal kemuliaan dan keutamaan, sedangkan para pejalan kaki adalah batas akhir jamaah haji dalam hal kelemahan dan ketidakmampuan. Dan apabila kamu berkata: "*Akaltu al-samakah*

hattā ra'sahā" (aku memakan ikan hingga kepalanya), maka kepala adalah batas akhir ikan — bukan berarti memakannya dimulai dari kepala. Bahkan boleh jadi kepalanya dimakan lebih dahulu. Ini adalah hal yang diabaikan oleh banyak ahli nahwu dan tidak mereka singgung.

Faedah:

Huruf **aw** diletakkan untuk menunjukkan salah satu dari dua hal yang disebutkan bersamanya. Oleh karena itu, ia digunakan dalam berita yang diragukan karena keraguan itu sendiri adalah kebimbangan antara dua perkara tanpa mengutamakan salah satunya — bukan karena **aw** memang diletakkan untuk keraguan. Karena boleh jadi **aw** terdapat dalam berita yang tidak diragukan, apabila pembicara sengaja membuatnya samar bagi pendengar dan tidak bermaksud menjelaskannya, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "...**hingga seratus ribu orang atau lebih.**" (Ash-Shaffat: 147) — yakni mereka begitu banyak sehingga tentang mereka layak dikatakan: seratus ribu atau lebih. Huruf **aw** di sini menunjukkan salah satu dari dua hal: seratus ribu saja, atau seratus ribu ditambah kelebihan. Sang pemberi kabar sama sekali tidak ragu dalam hal ini.

Firman-Nya: "...**maka hati mereka seperti batu atau lebih keras lagi.**" (Al-Baqarah: 74) — Al-Zajjaj berpendapat bahwa **aw** di sini seperti yang terdapat dalam firman-Nya: "...**atau seperti hujan lebat dari langit.**" (Al-Baqarah: 19) — yakni **aw** yang berfungsi untuk memberikan pilihan (*ibahah*), artinya para pendengar diperbolehkan untuk menggunakan perumpamaan ini atau itu.

Pendapat ini lemah, karena *aw* sama sekali tidak diletakkan untuk makna *ibahah* dalam satu pun konteks bahasa Arab.

Namun sebenarnya *aw* dalam kedua ayat itu tetap pada maknanya yang asli. Adapun ayat "**...atau seperti hujan lebat dari langit**" — Allah Ta'ala menyebutkan dua perumpamaan bagi orang-orang munafik dalam dua keadaan yang berbeda. Mereka tidak terlepas dari salah satu di antara kedua keadaan itu, sehingga *aw* tetap pada maknanya menunjukkan salah satu dari dua hal. Ini seperti ketika kamu berkata: Zaid tidak terlepas dari berada di masjid atau di rumah — kamu menyebut *aw* karena kamu menginginkan salah satu dari keduanya. Renungkanlah ayat tersebut bersama konteks sebelumnya dan pahamiilah maksudnya, niscaya kamu akan mendapati hal itu sebagaimana yang aku jelaskan. Maknanya bukan: "aku memperbolehkan kalian menyerupakan mereka dengan ini maupun itu."

Adapun ayat "**...maka hati mereka seperti batu atau lebih keras lagi**" — yang dibicarakan di sini adalah hati-hati (jamak), bukan satu hati. Maka secara keseluruhan mereka berhati keras; namun jika dirinci satu per satu, masing-masing tidak terlepas dari dua kemungkinan: ada yang seperti batu, dan ada yang lebih keras dari batu. Contoh serupa adalah ucapan seorang penyair:

Aku katakan kepada mereka: dua hal yang pasti akan kalian alami, ujung-ujung tombak yang diacungkan, atau rantai belenggu.

Yakni: dua hal itu pasti terjadi secara keseluruhan, lalu perinciannya: sebagian mereka mendapat tombak (terbunuh) dan sebagian lagi mendapat rantai (ditawan). Jadi secara keseluruhan keduanya terjadi, dan perinciannya dengan apa yang disebutkan setelah *aw*.

Boleh juga dalam firman Allah Ta'ala "*atau lebih keras lagi*" bermakna seperti "*seratus ribu atau lebih*" – yakni untuk menunjukkan kehebatan dan besarnya kadar.

Adapun *aw* yang berfungsi untuk pilihan (*takhyir*), maknanya sudah jelas. Sedangkan *aw* yang dianggap sebagian ulama bermakna *ibahah* seperti: "*Duduklah bersama Al-Hasan atau Ibnu Sirin*" – maka sebenarnya makna *ibahah* itu tidak diperoleh dari lafaz *aw* maupun maknanya, dan *aw* tidak pernah bermakna *ibahah* sama sekali. Makna itu diambil dari lafaz fi'il amar (perintah) yang memang berfungsi untuk *ibahah*. Buktinya, mereka yang berpendapat *aw* bermakna *ibahah* seharusnya juga mengatakan ia bermakna *wajib* ketika digunakan antara dua hal yang salah satunya wajib dilakukan, seperti: "*Berilah makan sepuluh orang miskin atau pakaianilah mereka*" (Al-Ma'idah: 89) – dalam hal ini *wajib* jelas bukan datang dari *aw*, melainkan dari fi'il amar. Demikian pula: "*Duduklah bersama Al-Hasan atau Ibnu Sirin.*"

Pasal:

Al-Suhailī berkata: pendapat yang paling benar tentang huruf **lākin** adalah bahwa ia tersusun dari *lā*, *inna*, dan kaf khithab (kata ganti "kamu") menurut ulama Kufah. Al-Suhailī berkata: menurutku ia adalah kaf tasybih (kaf perumpamaan) karena maknanya menunjukkan hal itu. Apabila kamu berkata: "*Dhahaba Zaidun lākinna 'Amrun muqīm*" (Zaid pergi, tetapi Amr menetap) – kamu bermaksud: Amr tidak berpindah. Maka *lā* untuk mengukuhkan penafian dari yang pertama, dan *anna* agar fi'il kedua tidak diungkapkan karena penafian dari yang pertama sudah menjadi petunjuk atas ketiadaannya.

Aku (penulis) berkata: dalam penjelasan ini terdapat kerumitan dan jauh dari makna serta bahasa yang sewajarnya — dan tidak ada keperluan untuk penjelasan seperti ini. Lebih tepat dikatakan bahwa ia adalah huruf syarat yang diletakkan untuk makna yang dipahami darinya, dan ia tidak hadir kecuali di antara dua kalimat yang saling berlawanan.

Dari sini dikatakan bahwa ia tersusun dari *lā*, kaf, dan *in*, hanya saja ketika hamzah dihilangkan, kaf dikasrahkan sebagai isyarat terhadapnya. Setelah *lākin* harus ada kalimat apabila kalimat sebelumnya bersifat positif (*mujab*), baik nunnya ditasydidkan maupun diringankan. Namun jika kalimat sebelumnya bersifat negatif (*manfi*), cukup dengan menyebut isim mufrad sesudahnya ketika nun diringankan — karena pendengar sudah mengetahui bahwa yang menentang penafian hanyalah penetapan (*ijab*). Maka ketika cukup dengan isim mufrad dan *lākin* yang bermasukan nun ringan tidak lagi beramal (tidak mempengaruhi i'rab), ia menjadi seperti huruf '*athaf*', sehingga para ulama memasukkannya ke dalam golongan tersebut. Karena ketika mereka tidak memerlukan khabar-nya berkat petunjuk yang telah mendahuluinya, maka mengikutkan apa yang ada setelahnya kepada apa yang sebelumnya lebih tepat dan lebih baik, agar lafaz selaras sebagaimana makna telah selaras.

Jika dikatakan: bukankah pertentangan penafian terhadap penetapan sama dengan pertentangan penetapan terhadap penafian, dan *lākin* dalam setiap keadaan tidak hadir kecuali di antara dua kalimat yang berlawanan — lalu mengapa mereka berkata "*mā qāma Zaidun lākin qāma 'Amrun*" (Zaid tidak berdiri, tetapi Amr berdiri) dengan mencukupi petunjuk penafian atas lawannya, yaitu penetapan, sedangkan mereka tidak berkata

"*qāma Zaidun lākin qāma 'Amrun*" dengan mencukupi petunjuk penetapan atas lawannya dari penafian?

Jawabannya: fi'il yang bersifat positif bisa jadi memiliki banyak makna yang berlawanan dan bertentangan dengannya. Misalnya *'ilm* (mengetahui) – ia bertentangan dengan *syakk* (ragu), *zhan* (dugaan), *ghaflah* (lalai), *maut* (mati), dan *jahl* (bodoh). Namun lawan yang paling khusus adalah *jahl*. Maka jika kamu berkata: "*qad 'alimtu al-khabar*" (aku telah mengetahui berita itu), lalu diikuti dengan *lākin Zaid...*, pendengar tidak tahu apa yang kamu nisbatkan kepada Zaid: apakah ragu, atau dugaan, atau lalai, atau bodoh. Maka tidak ada pilihan selain membuat kalimat yang berdiri sendiri agar maknanya jelas.

Namun apabila penafian yang mendahului, seperti "*mā 'alimtu al-khabar lākin Zaid*" – cukup dengan satu isim karena pendengar sudah tahu bahwa yang menentang penafian ilmu hanyalah penetapannya, sebab penafian itu mencakup semua lawan yang menafikan ilmu.

Jika dikatakan: mengapa ketika *lākin* diringankan menjadi wajib dianggap tidak beramal, berbeda dengan *inna*, *an*, dan *ka'anna* yang boleh beramal atau tidak ketika diringankan, seperti dalam ungkapan:

Ka'anna zhaby-yatan ta'tū ilā wāriq-is-salim

Jawabannya: Abu Ali Al-Farisi berpendapat bahwa kaidah asalnya bagi semua huruf itu adalah tidak beramal ketika diringankan. Karena itulah mereka mewajibkan *lākin* untuk tidak beramal ketika diringankan, sebagai petunjuk bahwa itulah hukum asal seluruh bab ini. Namun pendapat ini – di samping kelemahannya – terbantahkan oleh saudara-saudara *lākin* yang

lain. Lalu dikatakan kepadanya: mengapa *lākin* dikhususkan dengan hukum itu, tidak seperti *an*, *in*, dan *anna*? Tidak ada jawaban darinya atas pertanyaan ini.

Al-Suhailī berkata: jawaban yang tepat adalah bahwa ketika *lākin* tersusun dari *lā* dan *inna*, lalu hamzah dihilangkan — dan hamzah itu dianggap cukup dengan kasrah pada kaf — maka amal *inna* tetap berlaku selama sebab yang mengharuskan amal masih ada, yaitu fathah pada akhirnya yang membuatnya menyerupai fi'il. Namun ketika nun yang berbaris fathah dihilangkan — sementara hamzah sudah pergi karena dirangkai — dan yang tersisa hanya nun yang disukun, maka amal itu menjadi batal karena hilangnya ujung kata dan hilangnya sebab penyerupaan dengan fi'il. Berbeda dengan saudara-saudaranya ketika diringankan, karena sebagian besar lafaznya masih tersisa sehingga hukumnya boleh dipertahankan.

Namun demikian, Ustaz Abu Al-Qasim Al-Rummani telah meriwayatkan dari Yunus bahwa ia membolehkan *lākin* beramal meskipun diringankan — dan Rummani menganggap riwayat ini aneh.

Ketahuilah bahwa *lākin* tidak berfungsi sebagai huruf '*athaf*' apabila didahului oleh wawu, karena dua huruf '*athaf*' tidak boleh berkumpul. Maka setiap kali kamu melihat salah satu huruf '*athaf*' bersama wawu, maka wawu-lah yang berfungsi sebagai '*athaf*', bukan huruf yang lain. Di antaranya: *immā* ketika kamu berkata "*immā Zaidun wa-immā 'Amrun*" (entah Zaid entah Amr). Demikian pula *lā* ketika kamu berkata "*mā qāma Zaidun wa-lā 'Amrun*" (Zaid tidak berdiri dan Amr juga tidak) — *lā* masuk untuk mengukuhkan penafian dan agar tidak disangka bahwa wawu bersifat jami'ah

(penggabung) sehingga kamu menafikan keduanya bersama-sama.

Lā tidak berfungsi sebagai *'athaf* kecuali setelah kalimat positif (*ijab*), dengan syarat tambahan: kalimat sebelumnya secara *mafhum mukhalafah* mengandung penafian fi'il dari apa yang ada setelahnya. Seperti: "*Jā'anī rajulun lā imra'atun*" (yang datang kepadaku seorang laki-laki, bukan perempuan) dan "*rajulun 'ālimun lā rajulun jāhilun*" (seorang yang berilmu, bukan yang bodoh). Seandainya kamu berkata "*marartu bi-rajulin lā Zayd*" (aku melewati seorang laki-laki, bukan Zaid) maka itu tidak boleh. Demikian pula "*marartu bi-rajulin lā 'āqil*" (aku melewati seorang laki-laki yang tidak berakal), karena dalam kalimat itu tidak ada mafhum yang menafikan fi'il dari kata yang kedua.

Lā hanya masuk untuk mengukuhkan suatu penafian. Jika kamu menginginkan makna tersebut, gunakanlah *ghair* — kamu bisa berkata "*marartu bi-rajulin ghairi Zayd*" dan "*bi-rajulin ghairi 'āqil*." Namun kamu tidak bisa berkata "*bi-rajulin ghairi imra'ah*" dan "*bi-ṭawīlin ghairi qaṣīr*" karena dalam mafhum kalimat sudah ada yang mencukupi kebutuhan akan mafhum penafian yang ada dalam *ghair*.

Makna mafhum yang mendorong untuk berkata "*bi-ṭawīlin lā qaṣīr*" (dengan yang tinggi, bukan yang pendek) sudah terkandung dalam kalimat itu sendiri. Adapun jika keduanya adalah isim ma'rifah seperti "*marartu bi-Zaydin lā 'Amrin*" (aku melewati Zaid, bukan Amr), maka boleh di sini menggunakan *ghair* karena kebakuan isim 'alam (nama diri) — ia tidak memiliki *mafhum mukhalafah* menurut para ahli ushul, berbeda dengan isim-isim yang musytaq (terambil) dan semisalnya, seperti *rajul* yang setara

dengan *dzakar* (laki-laki) dan karenanya secara mafhum menunjukkan perpindahan hukum atas perempuan.

Boleh juga berkata "*marartu bi-Zaydin lā 'Amrin*" karena ia adalah nama yang khusus untuk satu orang, dan seolah ketika kamu mengkhususkannya dengan penyebutan, kamu menafikan kehadiran Amr, lalu kamu mengukuhkan penafian itu dengan *lā*.

Adapun kalimat yang bersifat negatif, maka tidak boleh di-'athaf'-kan dengan *lā*, karena ketika kamu menafikan fi'il dari Zaid dengan "*mā qāma Zaidun*", tidak dapat dipahami darinya penafian fi'il dari Amr sehingga penafian itu dikuatkan dengan *lā*. Jika dikatakan: kukuhkan dengan *lā* penafian yang telah mendahului, maka dikatakan kepadamu: apa kedudukan i'rab Amr dalam hal ini? Ia adalah isim mufrad tanpa huruf 'athaf' yang menghubungkannya dengan apa yang sebelumnya — maka ini tidak boleh, kecuali jika kamu menjadikannya mubtada' dan mendatangkan khabar-nya, seperti: "*mā qāma Zaidun wa-lā 'Amrun wa-huwa al-qā'im*."

Adapun jika kamu ingin menyertakan keduanya dalam penafian, maka wawu wajib ada — baik sendirian maupun bersama *lā* — sehingga wawu itu tidak berfungsi sebagai 'athaf' ketika bersamanya *lā*.

Adapun firman Allah: **"(bukan jalan) orang-orang yang dimurkai dan bukan pula orang-orang yang sesat"** (Al-Fatihah: 7), maka makna penafian (pengingkaran) itu terdapat pada kata "ghairi" (selain/bukan). Apabila ada yang bertanya: mengapa tidak langsung dikatakan "orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat" (tanpa kata "ghairi")? Maka jawabannya adalah bahwa penyebutan kata "ghairi" mengandung penjelasan tentang

keutamaan orang-orang yang telah diberi nikmat, sekaligus memastikan terbebasnya mereka dari sifat kesesatan dan kemurkaan, bahwa merekalah orang-orang yang diberi nikmat berupa kenabian dan petunjuk, bukan selain mereka. Seandainya dikatakan "bukan orang-orang yang dimurkai dan bukan orang-orang yang sesat," maka kalimat itu hanya sekadar menegaskan penafian penyandaran jalan kepada orang-orang yang dimurkai, sebagaimana engkau berkata "ini adalah pembantu Zaid, bukan Amr" — engkau hanya menegaskan penafian penyandaran dari Amr. Berbeda halnya dengan ucapanmu "ini adalah pembantu sang ahli fiqih, bukan orang fasik dan bukan pula orang jahat" — seakan-akan engkau menggabungkan antara penyandaran pembantu kepada ahli fiqih tersebut sekaligus menafikan sifat tercela darinya. Maka pahami hal ini.

Apabila ada yang bertanya: apa fungsi "laa" (tidak/bukan) sehingga dimasuki huruf "waw" (dan), padahal engkau telah menyatakan bahwa "laa" tidak menegaskan penafian yang telah disebutkan sebelumnya, melainkan hanya menegaskan kedudukan mansub (objek) yang ditunjukkan oleh pengkhususan fi'il wajib dengan suatu sifat, seperti ucapanmu "seorang lelaki yang berilmu datang kepadaku, bukan yang bodoh"? Maka jawabannya adalah: ketika engkau berkata "Zaid tidak datang kepadaku," kalimat itu tidak menunjukkan penafian kedatangan dari Amr sebagaimana telah dipaparkan. Namun ketika engkau menghubungkan dengan huruf "waw," kalimat itu menunjukkan tiadanya perbuatan tersebut dari Amr sebagaimana tiadanya dari yang pertama, karena "waw" berposisi menggantikan pengulangan huruf nafi (penafian). Maka dimasukkan "laa" untuk menegaskan penafian terhadap yang kedua.

Faedah yang Indah:

Kata "am" memiliki dua jenis: yang pertama adalah "am" bersambung (muttashilah), yaitu yang sepadan dengan hamzah istifham (pertanyaan). Para ulama menjadikannya sepadan dengan hamzah, bukan dengan "hal," "mataa," atau "kaifa," karena hamzah adalah induk bab istifham — pertanyaan dengannya adalah pertanyaan sederhana yang mutlak, tidak terikat waktu maupun keadaan. Adapun pertanyaan dengan selainnya adalah istifham tersusun yang terikat: adakalanya dengan waktu seperti "mataa" (kapan), adakalanya dengan tempat seperti "aina" (di mana), adakalanya dengan keadaan seperti "kaifa" (bagaimana), dan adakalanya dengan nisbat seperti "hal Zaidun 'indaka" (apakah Zaid ada di tempatmu). Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan "bagaimana Zaid ataukah Amr," tidak pula "di mana Zaid ataukah Amr," tidak pula "siapa Zaid ataukah Amr."

Selain itu, hamzah dan "am" sering beriringan, seperti firman Allah Ta'ala: **"Sama saja bagi mereka, apakah engkau memberi peringatan kepada mereka ataukah tidak"** (Al-Baqarah: 6), dan firman-Nya: **"Apakah kamu yang lebih sulit penciptaannya ataukah langit?"** (An-Nazi'at: 27).

Juga karena, apabila "am" bergabung dengan perangkat istifham selain hamzah, maknanya akan rusak. Apabila engkau berkata "bagaimana keadaan Zaid" engkau sedang menanyakan kondisinya, lalu apabila ditambah "atauakah Amr" maka kalimat itu menjadi kacau. Demikian pula apabila engkau berkata "siapa yang ada di tempatmu" engkau sedang menanyakan identitasnya, lalu

ditambah "ataukah Amr" maka rusak pula kalimatnya. Begitu pula seterusnya.

Juga karena, "am" disandingkan dengan hamzah dan bukan yang lain, sebab hamzah di antara huruf-huruf istifham dapat berfungsi untuk taqir (penetapan/konfirmasi) dan itsbat (pembenaran), seperti ucapan: "bukankah aku telah berbuat baik kepadamu?" Apabila engkau berkata "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr," maka engkau sedang menyatakan bahwa salah satu dari keduanya memang ada di sana, membenarkan hal itu, dan meminta penentuan siapa orangnya. Maka mereka menggunakan hamzah yang berfungsi untuk taqir, bukan "hal" yang tidak berfungsi demikian — "hal" hanya digunakan untuk memulai pertanyaan secara murni.

Rahasia persoalan ini adalah bahwa "am" ini mengandung makna "ayyu" (mana/yang mana). Apabila engkau berkata "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr," seakan-akan engkau berkata "mana di antara keduanya yang ada di tempatmu." Oleh karena itu jawaban harus berupa salah satu dari keduanya, atau menafikan keduanya, atau menetapkan keduanya. Seandainya dijawab dengan "ya" atau "tidak" maka kalimat itu menjadi kacau.

Hal ini berbeda dengan "aw" (atau). Apabila engkau berkata "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr" (dengan "aw"), engkau sedang menanyakan tentang keberadaan salah satu dari keduanya dengan kabar yang pasti, seakan-akan engkau berkata "apakah salah satu dari keduanya ada di tempatmu?" Maka jawaban yang tepat adalah "ya" atau "tidak."

Perinciannya adalah bahwa pertanyaan dalam bab ini memiliki empat tingkatan:

Pertama: Pertanyaan dengan hamzah saja, seperti: "apakah kamu punya sesuatu yang dibutuhkan?" maka dijawab "ya," lalu berpindah ke —

Kedua: "Apa itu?" maka dijawab "barang dagangan," lalu berpindah ke —

Ketiga: Dengan "ayyu" (yang mana), seperti: "barang dagangan apa itu?" maka dijawab "kain," lalu berpindah ke —

Keempat: "Apakah itu kain linen, kain katun, ataukah kain wol?" Inilah tingkatan yang paling khusus dan paling kuat dalam menuntut kepastian, sehingga jawaban yang baik hanya dengan penentuan yang jelas. Sedangkan tingkatan yang paling samar adalah pertanyaan pertama, karena tidak ada klaim bahwa penanya memiliki sesuatu. Kemudian tingkatan kedua lebih sedikit samarnya, karena ada klaim kepemilikan sesuatu dan permintaan hakikatnya. Kemudian tingkatan ketiga lebih sedikit lagi samarnya, yaitu pertanyaan dengan "ayyu" karena menuntut penentuan sesuatu yang telah diketahui hakikatnya. Kemudian pertanyaan keempat dengan "am" lebih khusus dari semuanya, karena menuntut penentuan satu individu dari beberapa individu yang telah diketahui dan dibedakan — sementara yang ketiga hanya menuntut penentuan suatu jenis dari jenis lain.

Untuk dapat disebut "am" bersambung, ada tiga syarat yang harus terpenuhi:

1. Harus disandingkan dengan hamzah istifham.
2. Penanya harus telah mengetahui salah satunya namun belum dapat menentukan secara pasti.

3. Setelah "am" tidak boleh terdapat jumlah (kalimat lengkap) yang terdiri dari mu'tada' dan khabar, seperti ucapan "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr ada di tempatmu" — karena ucapan "ataukah Amr ada di tempatmu" menunjukkan bahwa "am" itu terputus (munfashilah). Berbeda apabila engkau berkata "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr." Namun apabila setelah "am" terdapat jumlah fi'liyyah (kalimat verbal), hal itu tidak mengeluarkannya dari kategori bersambung, seperti: "apakah engkau telah memberi Zaid ataukah menghalanginya?"

Rahasia semua ini adalah bahwa pertanyaan bertujuan menentukan salah satu dari dua hal atau dua perkara. Apabila engkau berkata "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr," seakan-akan engkau berkata "mana di antara keduanya yang ada di tempatmu?" Apabila engkau berkata "apakah Zaid di tempatmu ataukah Amr ada di tempatmu," maka masing-masing merupakan kalimat mandiri, dan engkau sedang menanyakan apakah Zaid ada di sana atau tidak, kemudian memulai pertanyaan baru apakah Amr ada di sana atau tidak.

Renungkanlah, karena ini termasuk hal yang halus dalam ilmu nahwu dan pemahaman mendalamnya. Oleh karena itu disebut "bersambung" karena apa yang sesudahnya tersambung dengan apa yang sebelumnya dan merupakan satu kalimat yang utuh. Dalam pertanyaan dengannya terdapat mu'adalah (penyetaraan) dan taswiyah (persamaan): mu'adalah adalah antara dua isim atau dua fi'il, karena engkau menjadikan yang kedua setara dengan yang pertama dengan jatuhnya hamzah pada yang pertama dan "am" pada yang kedua; sedangkan taswiyah

adalah bahwa kedua hal yang ditanyakan untuk ditentukan salah satunya itu berkedudukan sama dalam pengetahuan si penanya.

Atas dasar ini, maka firman Allah Ta'ala: **"Apakah kamu yang lebih sulit penciptaannya ataukah langit yang telah dibangun-Nya?"** (An-Nazi'at: 27) adalah dalam konteks taqir (konfirmasi) dan taubikh (celaan). Maknanya: mana di antara makhluk yang lebih sulit penciptaannya dan lebih agung? Demikian pula: **"Apakah mereka lebih baik ataukah kaum Tubba'?"** (Ad-Dukhan: 37).

Apabila ada yang bertanya: bukankah ini bertentangan dengan kaidah yang kalian tetapkan, bahwa "am" hanya digunakan untuk menanyakan penentuan sesuatu yang diketahui kejadiannya, padahal di sini tidak ada kebaikan pada mereka maupun pada kaum Tubba'? Maka jawabannya: ini tidak bertentangan, bahkan justru memperkuat dan menguatkan kaidah tersebut. Sebab kalimat semacam ini diucapkan dalam konteks menetapkan klaim dan sangkaan lawan bicara bahwa ada kebaikan di sana, kemudian ia mengklaim bahwa dialah yang pantas mendapatkan kekhususan itu. Maka kalimat tersebut diucapkan beserta celaan dan kecaman atas sangkaan dan klaimnya – yakni: perkaranya tidaklah seperti yang kalian sangka. Ini bagaikan engkau menghukum seseorang atas suatu kesalahan yang tidak ia lakukan, lalu engkau mengklaim bahwa engkau tidak menghukumnya, kemudian engkau berkata "apakah kamu lebih baik ataukah si Fulan, padahal aku telah menghukumnya atas kesalahan ini, dan kamu tidak lebih baik darinya?"

Pasal:

Adapun "am" yang berfungsi sebagai idrab (peralihan) – yaitu "am" terputus (munqathi'ah) – maka ia memang berfungsi sebagai idrab, namun tidak berkedudukan seperti "bal" sebagaimana yang diklaim sebagian orang. Melainkan ia digunakan ketika pembicaraanmu berjalan dengan penuh keyakinan kemudian tiba-tiba keragu-raguan menimpamu, seperti ungkapan: "sesungguhnya itu adalah unta, ataukah kambing?" – seakan-akan engkau berpaling dari keyakinan dan kembali ke pertanyaan ketika keragu-raguan menimpamu.

Padanannya adalah ucapan Az-Zubba':

"Barangkali sumur Ghuwair membawa bencana."

Ia memulai dengan kata "barangkali" (yang menunjukkan ketidakpastian), kemudian keyakinan menyimpannya sehingga ia mengakhiri kalimatnya dengan hukum yang lebih dominan pada sangkaannya, bukan dengan hukum "barangkali" – sebab "barangkali" tidak boleh predikatnya berupa isim (kata benda yang menunjukkan peristiwa). Seakan-akan ketika ia berkata "barangkali sumur Ghuwair," ia mengucapkannya dalam keadaan mengantisipasi keburukan yang ingin ia beritakan sebagai kejadian mendatang yang diantisipasi sebagaimana yang dikehendaki oleh "barangkali," kemudian keyakinan menyergapnya sehingga ia beralih kepada pengabaran dengan isim hadats (kata benda peristiwa) yang menghendaki kalimat tsubut (ketetapan) yang pasti. Maka seakan-akan ia berkata "sumur Ghuwair telah menjadi bencana." Ia memulai kalimatnya dengan keraguan kemudian mengakhirinya dengan apa yang menghendaki keyakinan dan kepastian.

Demikian pula "am" — apabila engkau berkata "sesungguhnya itu adalah unta," engkau memulai kalimatmu dengan keyakinan dan kepastian, kemudian keragu-raguan menimpamu di tengahnya, sehingga engkau mendatangkan "am" yang menunjukkan keraguan. Ini adalah kebalikan dari cara kerja "barangkali sumur Ghuwair membawa bencana." Oleh karena itu "am" ditafsirkan dengan "bal" karena menunjukkan idrab — engkau berpaling dari khabar (berita) pertama menuju pertanyaan dan keraguan, karena engkau memberitakan pertama kali berdasarkan persangkaan, kemudian keragu-raguan menimpamu sehingga engkau berpaling dari pemberitaan itu.

Apabila setelah "am" ini terdapat isim mufrad (kata tunggal), maka harus dikira-kirakan adanya muftada' yang dibuang dan hamzah istifham. Apabila engkau berkata "sesungguhnya itu adalah unta, am kambing" maka taqdirnya (perkiraan kalimat lengkapnya) adalah: "unta, apakah ia kambing?" Bagian kedua bukanlah khabar yang bersifat itsbat (ketetapan positif) sebagaimana yang disangka sebagian orang — dan itu adalah kekeliruan yang sangat buruk.

Dalilnya adalah firman Allah Ta'ala: **"Ataukah bagi-Nya anak-anak perempuan sedangkan bagi kalian anak-anak lelaki?"** (Ath-Thur: 39), firman-Nya: **"Ataukah Dia mengambil dari apa yang Dia ciptakan anak-anak perempuan dan mengkhususkan kalian dengan anak-anak lelaki?"** (Az-Zukhruf: 16), firman-Nya: **"Ataukah mereka memiliki tuhan selain Allah?"** (Ath-Thur: 43), **"Ataukah mereka memiliki tangga untuk naik mendengar dari sana?"** (Ath-Thur: 38), **"Ataukah kalian memiliki keterangan yang nyata?"** (Ash-Shaffat: 156), **"Ataukah mereka diciptakan dari tidak ada sesuatu pun?"** (Ath-Thur: 35). Semua ini dan semisalnya menunjukkan

kepadamu bahwa kalimat setelah "am" adalah pertanyaan murni, dan ia tidak dapat ditafsirkan dengan "bal" saja, tidak pula dengan hamzah saja — karena seandainya ditafsirkan dengan hamzah saja, tidak akan ada kaitan antara kalimat itu dengan kalimat sebelumnya, sebab kalimat sebelumnya adalah khabar (berita), sedangkan "am" yang ditafsirkan dengan hamzah saja tidak dapat hadir kecuali setelah istifham.

Renungkanlah ini, semoga Allah Ta'ala merahmatimu.

Inilah penjelasan dan penetapan perkataan para ahli nahwu mengenai huruf ini. Namun kebenaran yang tepat adalah mengatakan bahwa "am" ini tetap sesuai dengan bab asalnya, yaitu mu'adalah (penyetaraan) dan istifham (pertanyaan), di mana pun ia berada, meskipun sebelumnya tidak terdapat perangkat istifham secara lafaz. Adapun menafsirkannya dengan "bal" dan hamzah adalah keluar dari kaidah-kaidah bahasa Arab, karena "am" adalah untuk istifham sedangkan "bal" adalah untuk idrab — dan betapa jauhnya jarak antara keduanya. Huruf-huruf tidak dapat menggantikan satu sama lain menurut pendapat yang paling benar — yaitu pendapat imam bidang ini (ilmu nahwu) dan para muhaqqiq dari kalangan pengikutnya.

Seandainya pun diandaikan ada penggantian antar huruf, maka itu hanya pada huruf-huruf yang saling berdekatan maknanya, seperti makna "alaa" (di atas) dan "fii" (di dalam), makna "ilaa" (ke) dan "ma'a" (bersama), dan semisalnya. Adapun pada huruf-huruf yang tidak memiliki persamaan sama sekali, maka tidak demikian.

Dari sinilah, klaim sebagian orang bahwa "laa" terkadang bermakna "waw" (dan) adalah bathil, karena sangat jauhnya jarak

antara kedua maknanya. Demikian pula "aw" (atau) yang dikatakan bermakna "waw" — di mana letak makna penggabungan antara dua hal dibandingkan makna penetapan salah satunya? Demikian pula persoalan kita: di mana makna "am" dibandingkan makna "bal"?

Maka dengarlah kini pemahaman mendalam dan rahasia persoalan ini:

Ketahuilah bahwa kemunculan "am" ini terbagi dua:

Pertama: yang didahului istifham sharih (pertanyaan eksplisit) dengan hamzah — dan hukumnya sebagaimana telah dipaparkan di atas. Inilah asalnya dan titik kembalian bagi semua yang keluar darinya.

Kedua: kemunculannya di awal kalimat, terlepas dari istifham lafzhi (pertanyaan berupa lafaz) sebelumnya, seperti firman Allah Ta'ala: **"Ataukah kamu mengira bahwa para penghuni Gua dan Raqim itu termasuk tanda-tanda kebesaran Kami yang menakjubkan?"** (Al-Kahfi: 9), firman-Nya: **"Ataukah mereka berkata: ia adalah seorang penyair yang kami tunggu kemalangan menyimpannya?"** (Ath-Thur: 30), **"Ataukah kalian mengira bahwa kalian akan masuk surga?"** (Al-Baqarah: 214), **"Ataukah mereka tidak mengenal rasul mereka?"** (Al-Mu'minin: 69), **"Ataukah Dia mengambil dari apa yang Dia ciptakan anak-anak perempuan?"** (Az-Zukhruf: 16), **"Ataukah bagi-Nya anak-anak perempuan?"** (Ath-Thur: 39), **"Ataukah aku lebih baik dari orang yang hina ini?"** (Az-Zukhruf: 52), **"Ataukah Kami menurunkan kepada mereka suatu keterangan?"** (Ar-Rum: 35) — dan ini sangat banyak. Engkau akan mendapati "am" di sini berada di awal kalimat, tidak ada istifham sebelumnya secara lafaz.

Ini bukan istifham isti'lam (pertanyaan untuk mencari informasi), melainkan taqri' (celaan keras), taubikh (kecaman), dan inkar (pengingkaran). Ini juga bukan khabar (pemberitaan). Maka ia mengandung istifham sebelumnya yang ditunjukkan oleh kekuatan kalimat dan konteksnya — dan "am" itu sendiri menunjukkannya, karena "am" tidak hadir kecuali setelah adanya istifham yang mendahului.

Seakan-akan maknanya: "apakah mereka membenarkannya ataukah mereka mengatakan ia adalah penyair?" Demikian pula "ataukah mereka berkata ia mengada-adakannya" yakni: "apakah kalian membenarkannya ataukah kalian mengatakan ia mengada-adakannya?" Demikian pula: **"Ataukah kamu mengira bahwa para penghuni Gua"** — yakni: "apakah telah sampai kepadamu berita tentang mereka, ataukah kamu mengira bahwa mereka termasuk tanda-tanda Kami yang menakjubkan?"

Renungkanlah bagaimana engkau mendapati makna ini tampak jelas di hadapan firman Allah Ta'ala: **"Mengapa aku tidak melihat hud-hud, ataukah ia memang termasuk yang tidak hadir?"** (An-Naml: 27) — betapa tampaknya makna: "apakah ia hadir ataukah ia termasuk yang tidak hadir?"

Dan ini tampak paling jelas apabila hal yang dimasuki "am" memiliki lawan kata dan terjadi kebimbangan antara keduanya — apabila salah satunya disebutkan, maka sudah cukup tanpa menyebut yang lain, karena lawan kata itu terlintas dalam pikiran ketika seseorang menyadari lawannya. Apabila engkau berkata "mengapa aku tidak melihat Zaid, ataukah ia termasuk orang yang telah wafat?" maka maknanya — dan tidak ada makna lain bagi kalimat itu — adalah: "apakah ia masih hidup ataukah ia termasuk orang yang telah wafat?"

Demikian pula firman Allah Ta'ala: **"Ataukah aku lebih baik dari orang yang hina ini?"** (Az-Zukhruf: 52) — maknanya: "apakah ia lebih baik dariku ataukah aku yang lebih baik darinya?"

Demikian pula firman-Nya: **"Ataukah kalian mengira bahwa kalian akan masuk surga padahal belum datang kepada kalian (cobaan) seperti yang dialami orang-orang sebelum kalian?"** (Al-Baqarah: 214) — ini adalah istifham inkar yang sepadan dengan istifham yang dikira-kirakan dalam kekuatan kalimat. Apabila engkau berkata "mengapa kamu melakukan ini, ataukah kamu mengira bahwa aku tidak akan menghukummu?" maka maknanya: "apakah kamu mengira aku akan menghukummu sehingga kamu melakukannya dengan berani, ataukah kamu mengira aku tidak akan menghukummu sehingga kamu menjadi bodoh?"

Demikian pula firman-Nya: **"Ataukah kalian mengira bahwa kalian akan masuk surga padahal Allah belum mengetahui orang-orang yang berjihad di antara kalian?"** (Ali Imran: 142) — yakni: "apakah kalian mengira akan masuk surga tanpa jihad sehingga kalian adalah orang-orang yang bodoh, ataukah kalian tidak mengira demikian sehingga kalian adalah orang-orang yang lalai?"

Demikian pula apabila engkau berkata "ataukah kamu mengira akan meraih ilmu tanpa kesungguhan dan ketekunan?" — maknanya: "apakah kamu mengira akan meraihnya dengan bermalas-malasan dan bersantai sehingga kamu adalah orang yang bodoh, ataukah kamu tidak mengira demikian sehingga kamu adalah orang yang lalai?"

Demikian pula: **"Ataukah orang-orang yang melakukan kejahatan mengira bahwa Kami akan menjadikan mereka seperti orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh?"** (Al-

Jatsiyah: 21) – yakni: "apakah mereka mengira demikian sehingga mereka tertipu, ataukah mereka tidak mengiranya sehingga mengapa mereka terus-menerus melakukan kejahatan?"

Demikianlah pula seluruh yang datang kepadamu dari bab ini.

Renungkanlah bagaimana Allah Subhanahu wa Ta'ala menyebutkan bagian yang mereka sangka dan yakini lalu mengingkarinya – bahwa itu adalah sesuatu yang tidak sepatutnya terjadi – dan membiarkan bagian lain yang tidak mereka tuju tanpa disebutkan. Maka kalimat itu berputar antara dua bagian: satu bagian disebutkan secara tegas untuk diingkari karena memang untuk itulah kalimat itu dihadirkan, sementara bagian lain cukup dengan disebutkannya bagian pertama.

Inilah cara yang indah dan menakjubkan dalam Al-Qur'an yang akan kami sebutkan dalam bab amtsal dan lainnya – yaitu termasuk bab iktifa' (mencukupkan penyebutan yang lebih penting dengan mengabaikan yang tidak terlalu penting, namun yang terpenting itu sudah menunjukkan yang lain). Maka salah satunya disebutkan secara tegas dan yang lainnya secara tersirat.

Untuk itu terdapat banyak contoh dalam Al-Qur'an di mana suatu hal dihapus karena sudah diketahui tempatnya. Di antaranya firman Allah Ta'ala: **"Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman", "Dan (ingatlah) ketika Kami menyelamatkan kalian", "Dan (ingatlah) ketika Kami membelah"** (Al-Baqarah) – dan ini sangat banyak, menggunakan waw athaf (huruf sambung) tanpa menyebutkan 'amil (kata kerja yang mengatur) untuk "idz" – karena kalimat itu berada dalam konteks penghitungan nikmat dan pengulangan kisah-kisah, maka waw athaf sekadar memberi isyarat padanya

seakan-akan sudah disebutkan secara lafaz karena lawan bicara memahami maksudnya. Karena hal ini tersembunyi bagi sebagian ahli nahwu yang zhahiriyyah (literalis), maka ada yang mengatakan bahwa "waw" di sini adalah zaidah (tambahan yang tidak bermakna) – dan itu tidaklah benar.

Termasuk dalam bab ini juga adalah waw yang mengandung makna "rubba" (betapa banyak/tidak sedikit) – engkau sering mendapatinya di awal kalimat sebagai isyarat dari mereka untuk menghitung apa yang disebutkan setelahnya berupa kebanggaan, pujian, atau semisalnya. Maka semua ini adalah makna-makna yang terpendam dalam jiwa, dan huruf-huruf tersebut adalah 'athaf (penghubung) padanya. Terkadang mereka menyebutkan secara tegas apa yang terpendam itu, seperti ucapan Ibnu Mas'ud radhiyallahu 'anhu: *"Tinggalkan apa yang ada dalam hatimu meskipun mereka memfatwakannya kepadamu, meskipun mereka memfatwakannya."*

Termasuk dalam bab ini pula adalah banyaknya jawab (jawaban/konsekuensi kalimat syarat) yang dihapus dalam Al-Qur'an, karena waw sudah menunjukkannya bagi lawan bicara yang mengetahui bahwa waw adalah 'athaf dan tidak boleh meng-'athaf kecuali pada sesuatu. Seperti firman Allah Ta'ala: **"Maka ketika mereka pergi membawanya dan mereka bersepakat untuk memasukkannya ke dalam dasar sumur"** (Yusuf: 15) dan firman-Nya: **"Sehingga apabila mereka datang ke surga, pintu-pintunya pun dibuka"** (Az-Zumar: 73). Bab ini sangat luas dalam bahasa.

Inilah yang terkandung dalam persoalan ini. Pemahaman ini sesungguhnya pernah terlintas dalam benakku sendiri di hadapan Maqam Ibrahim di Makkah – ia berputar dalam pikiranku namun aku mengabaikannya karena aku belum menemukannya dalam

pembahasan para ulama. Kemudian setelah itu aku mendapatinya dari dua orang ahli ilmu dalam bidang nahwu: yang pertama berputar-putar di sekitarnya namun tidak berhasil mencapainya — aku tidak mengetahui namanya — dan yang kedua adalah Abu Al-Qasim As-Suhaili, semoga Allah merahmatinya, karena ia telah mengungkapkannya dan menyatakannya secara tegas.

Apabila kebenaran telah tampak jelas, jadilah orang yang paling beruntung dengannya, meskipun orang-orang yang dangkal pemahamannya berpaling darinya.

Wallahu al-muwaffiq lish-shawab. (Dan Allah-lah yang memberi taufik kepada kebenaran.)

Faedah yang Indah

Tidak boleh menyembunyikan (mengimplisitkan) huruf athaf, berbeda dengan pendapat al-Farisi dan pengikutnya. Sebab huruf-huruf itu adalah penanda makna yang ada dalam benak pembicara. Jika disembunyikan, maka lawan bicara perlu wahyu untuk mengetahui apa yang ada dalam pikiran pembicara. Hukum huruf athaf dalam hal ini sama dengan hukum huruf nafyi (negasi), taukid (penegasan), taraji (harapan), tamanni (angan-angan), dan lain-lain. Hanya saja huruf istifham (pertanyaan) terkadang boleh disembunyikan di beberapa tempat, karena orang yang bertanya memiliki gaya yang berbeda dengan orang yang menyampaikan kabar. Namun ini jarang terjadi.

Jika ada yang bertanya: lalu bagaimana kalian menyikapi ucapan penyair:

Bagaimana kabarmu pagi ini, bagaimana kabarmu sore hari — itulah yang menanamkan rasa kasih di hati orang yang mulia

Bukankah itu berdasarkan penyembunyian huruf athaf, dan asalnya adalah: "bagaimana kabarmu pagi ini dan bagaimana kabarmu sore hari?"

Dijawab: tidak demikian. Huruf athaf sama sekali tidak dimaksudkan di sini. Seandainya dimaksudkan, maka tujuan penyair justru akan rusak. Karena penyair tidak bermaksud membatasi kasih sayang hanya pada dua ucapan itu tanpa keberlangsungannya, melainkan ia bermaksud bahwa pengulangan dua ucapan itu secara terus-menerus itulah yang menanamkan kasih sayang. Seandainya kata sambung "dan" tidak dihilangkan, maka penanaman kasih sayang akan terbatas hanya pada dua ucapan itu tanpa kesinambungan dan keberlangsungan, padahal penyair tidak menginginkan itu. Penyair hanya ingin menjadikan awal kalimat sebagai gambaran umum dari keseluruhan babnya, yakni ia menginginkan keberlangsungan dan kesetiaan pada ucapan itu. Sebagaimana jika kamu berkata: "aku membaca alif, ba," maka kamu telah menjadikan huruf-huruf itu sebagai gambaran dari seluruh bab dan petunjuk tujuan yang dimaksud. Seandainya kamu berkata: "aku membaca alif dan ba," kamu mengisyaratkan selesainya bacaan karena kamu telah mengathafkan ba kepada alif tanpa menyertakan huruf sesudahnya, sehingga pemahaman kalimatnya adalah kamu tidak membaca selain dua huruf itu.

Yang lebih tepat dari ini adalah dikatakan bahwa masuknya kata sambung "dan" di sini justru merusak makna. Sebab yang dimaksud adalah bahwa ungkapan ini saja sudah cukup menanamkan kasih sayang, dan ungkapan itu saja sudah cukup menanamkannya sesuai kesempatan bertemu. Mana saja yang ada sebabnya dan dibiasakan, ia akan menanamkan kasih sayang.

Seandainya dimasukkan kata "dan," maka kasih sayang tidak akan tertanam kecuali dengan kedua ungkapan itu sekaligus.

Perumpamaannya seperti jika kamu berkata kepada seseorang: "beri si fulan makan sesuatu," lalu ia berkata: "apa yang harus kuberikan?" Lalu kamu berkata: "beri ia kurma, keju, kismis, daging." Kamu tidak bermaksud menggabungkan semuanya, melainkan maksudmu adalah memberinya salah satu dari ini, mana yang mudah.

Termasuk dalam hal ini adalah hadis sahih yang marfu': *"Seseorang bersedekah dari dinarnya, dari dirhamnya, dari satu sha' gandumnya."* Diriwayatkan oleh Muslim, al-Nasa'i, dan Ahmad. Juga termasuk perkataan Umar: *"Seseorang salat dengan menggunakan sarung dan selendang, celana dan selendang, celana pendek dan selendang."* Hadis ini mengharuskan ditinggalkannya athaf pada semuanya, bukan bermaksud menggabungkan semuanya.

Jika ditanya: lalu apa pendapat kalian tentang ucapan mereka: "pukul Zaid, Amr, Khalid," bukankah itu berdasarkan penghilangan "dan"?

Dijawab: tidak demikian. Seandainya itu berdasarkan perkiraan adanya "dan," maka perintah itu akan terbatas hanya pada orang-orang yang disebutkan dan tidak melampaui mereka kepada selain mereka. Padahal yang dimaksud adalah menjadikan mereka sebagai isyarat kepada orang-orang selain mereka. Termasuk dalam hal ini adalah ucapan mereka: "aku membagi buku itu bab demi bab," dan "aku membagi harta itu dirham demi dirham." Ini bukan berdasarkan menyembunyikan huruf athaf.

Seandainya demikian, maka urusan itu akan terbatas hanya pada dua dirham dan dua bab.

Adapun dalil yang mereka gunakan, yaitu firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan tidak pula (berdosa) atas orang-orang yang apabila mereka datang kepadamu agar engkau memberi mereka kendaraan, lalu engkau berkata: 'Aku tidak memperoleh kendaraan untuk membawamu.'" (At-Taubah: 92)

Yang mendorong mereka kepada pendapat itu adalah bahwa jawab *idza* adalah firman Allah:

"Mereka pergi dengan bercucuran air mata karena bersedih." (At-Taubah: 92)

Maknanya: ketika tidak ada kendaraan untukmu membawa mereka, mereka pergi sambil menangis. Maka kata "wa" pada "qulta" dianggap tersembunyi karena ia di-athaf-kan kepada fi'il syarat, yakni "atawka."

Ini adalah penjelasan argumentasi mereka, namun tidak ada hujah di dalamnya. Sebab jawab *idza* ada pada "qulta la ajidu," dan maknanya: apabila mereka datang kepadamu untuk diberi kendaraan, sementara tidak ada kendaraan bagimu, maka hal itu diekspresikan dengan "qulta la ajidu ma ahmilukum 'alayhi" karena suatu hikmah yang indah, yaitu isyarat kepada membenaran mereka terhadap beliau dan bahwa mereka cukup puas dengan sekadar pemberitahuan beliau melalui firman:

"Aku tidak memperoleh kendaraan untuk membawamu." (At-Taubah: 92)

Berbeda jika dikatakan: "mereka tidak mendapati kendaraan padamu," maka itu berarti penjelasan kesedihan mereka berada di luar pemberitahuan beliau. Begitu pula seandainya dikatakan: "engkau tidak mendapati kendaraan untuk membawa mereka," maka itu tidak mengandung makna ini. Renungkanlah, karena ini sungguh indah.

Jika ditanya: dengan apa kalimat **"mereka pergi dengan bercucuran air mata"** terhubung, sedangkan ini di-athaf-kan kepada yang sebelumnya dan bukan kalimat baru (mustanaf)?

Jawabannya: meninggalkan athaf di sini termasuk keindahan kalam karena sangat eratnya hubungan dengan apa yang sebelumnya, bahkan posisinya seperti penjelas sehingga seakan-akan ia adalah kalimat itu sendiri.

Renungkan hal yang serupa ini dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Apakah menjadi keheranan bagi manusia bahwa Kami mewahyukan kepada seorang laki-laki di antara mereka: 'Berilah peringatan kepada manusia dan gembirakanlah orang-orang yang beriman bahwa mereka mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi Tuhan mereka.' Orang-orang kafir berkata: 'Sesungguhnya orang ini adalah ahli sihir yang nyata.'" (Yunus: 2)

Perhatikan bagaimana fi'il "berkata" tidak di-athaf-kan dengan alat athaf, karena ia seperti penjelas bagi keheranan mereka dan pengganti dari firman Allah **"apakah menjadi keheranan bagi manusia."** Maka ia berjalan seperti firman-Nya:

"Dan barangsiapa berbuat demikian, niscaya dia akan mendapat (pembalasan) dosa(nya), (yakni) akan dilipatgandakan

azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu dalam keadaan terhina." (Al-Furqan: 68-69)

Ketika pelipatgandaan azab merupakan badal (pengganti) dan penjelas dari kata "itsaman," maka tidak tepat jika di-athaf-kan kepadanya.

Sebagian orang menyangka bahwa termasuk dalam bab ini adalah ucapan Umar radhiyallahu 'anhu dalam hadis sahih: *"Janganlah engkau terpedaya oleh wanita ini yang membuatnya bangga kecantikannya, kecintaan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam kepadanya."* Ia berkata: maknanya adalah "kecantikannya dan kecintaan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam."

Namun tidak demikian yang dimaksud. Melainkan ucapan "kecintaan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam" adalah badal dari kata "ini" (hadzihi), dan itu termasuk badal isyimal. Maknanya: "janganlah engkau terpedaya oleh kecintaan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam kepada wanita ini yang membuatnya bangga kecantikannya." Tidak ada athaf di sana dan tidak ada penghilangan. Ini jelas dengan pujian bagi Allah.

Faedah yang Indah

Kata "kullu" adalah lafaz yang menunjukkan kepeliputan (mencakup keseluruhan) sesuatu. Seakan-akan ia berasal dari lafaz "iklil," "kalalah," dan "kullatu," yang semuanya bermakna kepeliputan terhadap sesuatu. Ia adalah isim yang tunggal dalam lafaznya namun jamak dalam maknanya. Seandainya maknanya bukan makna jamak, tentu tidak boleh digunakan untuk menegaskan (taukid) jamak, karena taukid adalah pengulangan

dari yang ditaukidi, sehingga harus serupa dengannya: jika jamak maka jamak, jika tunggal maka tunggal.

Hak kata ini adalah di-idhafah-kan kepada isim nakirah yang umum dalam jenisnya, karena ia menuntut kepeliputan. Jika di-idhafah-kan kepada kata yang ma'rifah, seperti ucapanmu "kullu ikhwatika dzahibun" (semua saudaramu pergi), maka itu kurang baik kecuali dalam posisi mubtada'. Sebab ketika ia menjadi mubtada' dalam posisi ini, khabarnya berbentuk mufrad (tunggal), sebagai isyarat bahwa asal penggunaannya adalah di-idhafah-kan kepada nakirah, karena nakirah bersifat umum dalam jenisnya sebagaimana "kullu" pun menuntut jenis yang akan diliputinya.

Kamu bisa berkata: "kullu wahidin min ikhwatika dzahibun" (setiap satu dari saudaramu pergi), sehingga mufradnya khabar menunjukkan makna asal, yaitu di-idhafah-kan kepada isim mufrad nakirah. Jika kamu tidak menjadikannya mubtada' dan meng-idhafah-kannya kepada sekelompok yang ma'rifah, seperti ucapanmu "ra'aytu kulla ikhwatika" (aku melihat semua saudaramu) atau "dharabtu kulla al-qawmi" (aku memukul semua kaum), maka itu tidak indah sebelumnya. Karena kamu tidak meng-idhafah-kannya kepada jenis, dan tidak ada dalam kalimat khabar mufrad yang menunjukkan makna idhafah-nya kepada jenis, sebagaimana dalam ucapan "kulluhum dzahibun" (mereka semua pergi) dan "kullu al-qawmi 'aqilun" (seluruh kaum itu berakal).

Jika kamu meng-idhafah-kannya kepada jenis yang di-ma'rifah-kan dengan lam, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam buah-buahan." (Al-A'raf: 57)

Maka itu baik karena lam di sini untuk jenis, bukan untuk menunjuk sesuatu yang sudah diketahui sebelumnya ('ahd). Seandainya lam itu untuk 'ahd, maka tidak baik, seperti jika kamu berkata: "ambillah dari semua buah-buahan yang ada padamu," karena ketika sekelompok itu ma'rifah yang sudah diketahui dan kamu ingin menyatakan kepeliputan di dalamnya, maka yang lebih baik adalah mengungkapkannya dengan cara asalnya, yaitu menjadikan "kullu" sebagai taukid bagi yang ma'rifah itu. Kamu berkata: "ambillah dari buah-buahan yang ada padamu semuanya," karena kamu tidak terpaksa mengeluarkannya dari taukid sebagaimana kamu terpaksa pada nakirah ketika berkata "laqaytu kulla rajulin" (aku bertemu setiap orang), karena nakirah tidak bisa di-taukid-kan dan ia juga bersifat umum dalam jenisnya sebagaimana telah lalu.

Jika ditanya: jika dua cara itu setara, seperti ucapanmu "kul min kulli al-tsamarat" dan "kul min al-tsamarat kulliha," mengapa al-Quran menggunakan salah satu cara di satu tempat dan cara lain di tempat yang lain?

Dijawab: ini tidak perlu dipersoalkan karena keduanya fasih, namun tentu ada hikmah dalam pengkhususan itu.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam buah-buahan,"** (Al-A'raf: 57) maka "min" di sini untuk menjelaskan jenis, bukan untuk menunjukkan sebagian. Kata yang diijarkan berkedudukan sebagai maf'ul bih (objek), bukan sebagai zharaf (keterangan tempat). Yang dimaksud adalah buah-buahan itu sendiri, hanya saja

didahulukan "min" untuk menjelaskan keseluruhan jenisnya. Seandainya dikatakan: "akhraja bihi min al-tsamarat kulliha," maka bisa timbul dugaan bahwa kata yang dijamin berkedudukan sebagai zharaf dan maf'ul "akhraja" ada sesudahnya. Dugaan itu tidak akan muncul dengan didahulukan "kullu," karena para pendengar mengetahui bahwa "kullu" bila didahulukan menunjukkan kepeliputan terhadap jenis, dan bila diakhirkan sebagai taukid maka menunjukkan kepeliputan terhadap yang ditaukidi saja, baik itu jenis yang umum maupun yang sudah diketahui.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Makanlah dari segala macam buah-buahan." (An-Nahl: 69)

Dan tidak dikatakan "min al-tsamarat kulliha," maka di dalamnya terdapat hikmah yang sama dengan ayat sebelumnya ditambah faedah lain, yaitu bahwa sebelumnya dalam susunan kalimat disebutkan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan dari buah kurma dan anggur." (An-Nahl: 67)

Seandainya sesudahnya dikatakan: "kuli min al-tsamarat kulliha," maka bisa timbul dugaan bahwa yang dimaksud adalah buah-buahan yang disebutkan sebelumnya, yakni buah kurma dan anggur, karena lam biasanya mengacu kepada yang sudah diketahui ('ahd). Maka mendahulukan "kullu" lebih menjaga makna, lebih mencakup jenis, lebih menghindari kekaburan, dan lebih indah dalam susunan kalimat. Renungkanlah ini.

Apabila "kullu" diputus dari idhafah dan diambil demikian saja, maka hak-nya adalah menjadi mubtada' dan khabarnya harus berbentuk jamak. Harus ada hal-hal yang telah disebutkan

sebelumnya, karena jika tidak ada yang disebutkan sebelumnya dan tidak di-idhafah-kan kepada sesuatu, maka makna kepeliputan di dalamnya menjadi gugur dan tidak dipahami maknanya sama sekali.

Wajibnya khabar berbentuk jamak karena ia adalah isim yang bermakna jamak. Kamu berkata: "kullu dzahibuna" (mereka semua pergi) ketika sebelumnya telah disebutkan sekelompok orang. Karena kamu bersandar dalam makna kepada mereka meskipun kamu mengabarkan tentang "kullu." Maka ia menjadi seperti ucapan: "al-rahtu dzahibuna" (rombongan itu pergi) dan "al-nafaru munthaliquna" (kelompok itu berangkat), karena "al-rahu" dan "al-nafaru" adalah isim mufrad namun bermakna jamak.

Bukti atas apa yang kami jelaskan adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan masing-masing beredar di garis edarnya." (Al-Anbiya': 33)

"Dan semuanya akan menghadap kepada Kami." (Ya Sin: 32)

"Dan semuanya adalah orang-orang yang zalim." (Qaf: 14)

Jika "kullu" di-idhafah-kan kepada kata sesudahnya dalam lafaz, maka kamu tidak akan mendapati khabarnya kecuali berbentuk mufrad, karena hikmah yang telah kami sebutkan, yaitu bahwa asal penggunaannya adalah di-idhafah-kan kepada nakirah mufrad. Kamu berkata: "kullu ikhwatika dzahibun" (setiap saudaramu pergi), artinya setiap satu dari mereka pergi. Hal itu tidak berlaku ketika "kullu" diputus dari idhafah dan kamu berkata "kullun dzahibuna," karena sandarannya ketika berdiri sendiri

adalah orang-orang yang disebutkan sebelumnya dan makna jamak yang terkandung di dalamnya.

Sandarannya ketika di-idhafah-kan adalah kepada isim mufrad, baik secara lafaz maupun perkiraan, seperti sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Kalian semua adalah pemimpin dan kalian semua akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Beliau tidak mengatakan "ra'una wa mas'uluna." Dan seperti: "kullukum sayurwa" (kalian semua akan terpuaskan). Dan seperti ucapan Umar: *"Atau apakah kalian semua mendapati dua helai pakaian?"* Ia tidak mengatakan "tajiduna."

Seperti itu pula firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Setiap yang ada di bumi itu akan binasa." (Al-Rahman: 26)

Dan firman-Nya:

"Semuanya tunduk kepada-Nya." (Al-Baqarah: 116)

Maka dijamakkan. Dan firman-Nya:

"Tidak seorang pun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pengasih sebagai seorang hamba." (Maryam: 93)

Jika ada yang bertanya: namun dalam al-Quran terdapat:

"Masing-masing berbuat sesuai dengan pembawaannya."
(Al-Isra': 84)

"Semuanya mendustakan para rasul." (Shad: 14)

Apakah ini tidak bertentangan dengan apa yang kalian tetapkan?

Dijawab: dalam dua ayat ini terdapat konteks yang menuntut pengkhususan makna pada lafaz ini dan bukan yang lain.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Katakanlah: masing-masing berbuat sesuai dengan pembawaannya,"** (Al-Isra': 84) karena sebelumnya disebutkan dua golongan yang berbeda: orang-orang beriman dan orang-orang zalim. Seandainya dikatakan "ya'maluna" dengan jamak yang mencakup mereka dalam satu pemberitahuan, maka makna perbedaan itu akan hilang. Maka lafaz mufrad lebih menunjukkan makna yang dimaksud, seakan-akan dikatakan: setiap orang, maka ia berbuat sesuai pembawaannya.

Adapun firman-Nya: **"Semuanya mendustakan para rasul,"** (Shad: 14) karena sebelumnya disebutkan beberapa generasi dan umat, dan ditutup dengan penyebutan kaum Tubba'. Seandainya dikatakan "kullun kadzdzu" dengan jamak, dan "kullu" ketika berdiri sendiri hanya bersandar kepada yang paling dekat disebutkan sebelumnya, maka bisa timbul dugaan bahwa pemberitahuan itu khusus tentang kaum Tubba' bahwa mereka mendustakan para rasul. Maka ketika dikatakan: **"semuanya mendustakan,"** diketahui bahwa yang dimaksud adalah setiap golongan dari mereka, karena mufradnya khabar setelah "kullu" di mana pun selalu menunjukkan makna ini sebagaimana telah lalu.

Seperti itu pula: **"Semuanya beriman kepada Allah."** (Al-Baqarah: 285)

Adapun ucapan kami bahwa "kullu" ketika diputus dari idhafah maka hak-nya adalah menjadi muftada', yang kami maksud adalah: muftada' yang diberitakan tentangnya, atau muftada' secara lafaz yang dinashabkan oleh fi'il sesudahnya

bukan sebelumnya, atau dijarakan oleh jar yang terkait dengan apa yang sesudahnya, seperti firman-Nya:

"Dan kepada masing-masing Allah telah menjanjikan (pahala) yang baik." (An-Nisa': 95)

Dan ucapan penyair: *"Dengan segala cara kami berobat."*

Kurang baik mendahulukan fi'il yang mengamalkannya ketika ia berdiri sendiri, seperti ucapanmu "dharabtu kullan" (aku memukul semuanya) atau "marartu bikullin" (aku melewati semuanya), meskipun tidak kurang baik "kullan dharabtu" (semuanya kupukul) dan "bikullin marartu" (semuanya kulewati). Karena mendahulukan 'amil atasnya memutusnya dari yang disebutkan sebelumnya dalam lafaz, sebab 'amil lafzi berhak menduduki awal kalimat. Dan jika diputus dari yang sebelumnya dalam lafaz, maka tidak ada sesuatu yang bisa disandarinya baik sebelum maupun sesudahnya, sehingga itu menjadi kurang baik.

Adapun jika 'amilnya adalah maknawi, seperti "kullun dzahibuna" (mereka semua pergi), maka itu tidak memutusnya dari yang disebutkan sebelumnya karena ia tidak ada dalam lafaz.

Jika kamu berkata: "aku memukul Zaid, Amr, dan Khalid, serta mencaci semuanya dan memukul semuanya," maka itu tidak boleh dan tidak termasuk pemberitahuan yang baik karena alasan yang telah kami kemukakan.

Ketika kamu memahami ini, maka ucapanmu "kullu ikhwatika dharabtu" (semua saudaramu kupukul), baik kamu me-rafat-kan maupun me-nashab-kannya, menuntut terjadinya pukulan kepada setiap satu dari mereka. Dan jika kamu berkata "kullu

ikhwatika dharabani" (semua saudaramu memukulku), itu juga menuntut bahwa setiap satu dari mereka memukulmu.

Seandainya kamu berkata "kullu ikhwati dharabuni" (semua saudaraku memukulku) atau "kullu al-qawmi ja'uni" (semua kaum itu datang kepadaku), maka itu bisa mengandung kemungkinan bahwa mereka berkumpul dalam memukul dan datang, karena kamu mengabarkan tentang keseluruhan mereka dengan khabar yang mengenai keseluruhan itu. Berbeda dengan ucapanmu "kullu ikhwanika ja'ani" (setiap saudaramu datang kepadaku), karena itu hanya pemberitahuan tentang setiap satu dari mereka bahwa pemberitahuan kedatangan berlaku bagi mereka semua.

Renungkan dalam hal ini firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Katakanlah: masing-masing berbuat sesuai dengan pembawaannya." (Al-Isra': 84)

Bagaimana khabarnya berbentuk mufrad karena tidak dimaksudkan pengumpulan mereka di dalamnya. Dan firman-Nya:

"Dan semuanya akan menghadap kepada Kami." (Ya Sin: 32)

Dijamakkan karena dikehendaki pengumpulan dalam kedatangan. Ini lebih baik dari perbedaan yang telah lalu, maka renungkanlah.

Tidak bertentangan dengan ini firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan di bumi. Semuanya tunduk kepada-Nya." (Al-Baqarah: 116)

Bahkan ini memperkuat dan menjadi bukti untuknya. Karena al-qunut (ketundukan) di sini adalah penghambaan umum yang

dimiliki bersama oleh seluruh penghuni langit dan bumi, tidak terbatas pada sebagian saja dari sebagian yang lain, dan tidak terbatas pada waktu tertentu. Ini adalah penghambaan karena keterpaksaan dan kehinaan, bukan ketundukan karena ketaatan dan kecintaan.

Ini berbeda dengan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Setiap yang ada di bumi itu akan binasa." (Al-Rahman: 26)

Di mana digunakan mufrad karena mereka tidak bersama-sama mengalami kebinasaan. Serupa dengannya adalah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya,"* karena Allah akan menghisab setiap pemimpin secara sendiri-sendiri.

Di antara yang dijamakkan karena berkumpulnya kandungan khabar adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan masing-masing beredar di garis edarnya." (Al-Anbiya': 33)

Dan yang dimufradkan karena tidak berkumpulnya kandungan khabar adalah firman-Nya:

"Kaum Nuh, 'Ad, Fir'aun yang mempunyai pasak-pasak (besar), dan Tsamud serta kaum Luth dan para penghuni Aikah. Mereka itulah golongan-golongan yang bersekutu (menentang rasul). Tidak ada seorang pun dari mereka melainkan telah mendustakan para rasul, maka sudah semestinyalah mereka mendapat hukuman." (Shad: 12-14)

Dimufradkan karena mereka tidak bersama-sama dalam pendustaan. Serupa dengannya dalam surah Qaf:

"Semuanya mendustakan para rasul, maka sudah semestinyalah mereka mendapat ancaman (azab) dariku." (Qaf: 14)

Renungkan bagaimana makna ini tersingkap sepenuhnya dan dijelaskan dengan sangat jelas oleh firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan setiap mereka akan datang kepada-Nya pada hari kiamat dengan sendiri-sendiri." (Maryam: 95)

Perhatikan bagaimana "atiyhi" (datang kepada-Nya) dimufradkan, karena yang dimaksud adalah isyarat bahwa meskipun mereka semua datang kepada-Nya, namun setiap satu dari mereka terpisah dari setiap kelompok: sahabat, kerabat, maupun rekan. Bahkan ia seorang diri terpisah, seakan-akan ia hanya datang sendiri meskipun datang bersama yang lain, karena terputusnya ketergantungannya kepada selain dirinya dan ia hanya memikirkan urusannya sendiri.

Menurut saya, ini lebih baik dari perbedaan berdasarkan idhafah dan pemutusan idhafah. Perbedaan dengan cara itu adalah cara al-Suhaili rahimahullah Ta'ala. Renungkan kedua perbedaan itu dan kamu akan membaca contoh-contoh dan bukti-buktinya.

Pasal

Adapun persoalan tentang ungkapan "*semua itu tidak terjadi*", "*tidak terjadi semua itu*", "*aku tidak melakukan semuanya*", dan "*semuanya tidak aku lakukan*" — para ahli bahasa telah panjang lebar membahasnya dan membedakan antara dua bentuk

petunjuk, yakni kalimat verbal (jumlah fi'liyyah) dan kalimat nominal (jumlah ismiyyah).

Mereka berkata: apabila engkau mengucapkan "*kullu dzalika lam yakun*" (semua itu tidak terjadi) atau "*kulluhu lam asna'hu*" (semuanya tidak aku lakukan), maka ini adalah penafian terhadap keseluruhan dengan cara menafikan setiap individu satuannya. Dengan demikian, kalimat ini bertentangan dengan penetapan sebagian (ijab juz'i).

Namun apabila engkau mengucapkan "*lam asna'il kulla*" (tidak aku lakukan semuanya) atau "*lam yakun kullu dzalika*" (tidak terjadi semua itu), maka ini adalah penafian terhadap sifat keseluruhan tanpa menyentuh penafian pada masing-masing individu. Karenanya, kalimat ini tidak bertentangan dengan penetapan sebagian (ijab juz'i).

Di sini perlu ditetapkan sebuah kaidah dasar yang menjadi landasan persoalan ini dan sejenisnya, yaitu: predikat (khabar) tidak boleh lebih khusus dari subjek (mubtada'), melainkan boleh lebih umum atau sepadan dengannya. Sebab andaikan predikat lebih khusus dari subjek, maka predikat itu hanya berlaku bagi sebagian individu subjek dan tidak dapat menjadi berita tentang keseluruhannya — karena yang lebih khusus hanya berlaku bagi sebagian individu yang lebih umum. Adapun jika predikat lebih umum, hal itu tidak terlarang, karena predikat tersebut berlaku bagi seluruh individu subjek sekaligus yang lainnya, dan ini tidak mengapa.

Bila hal itu telah dipahami, maka apabila subjeknya adalah kata "*kull*" yang menunjukkan cakupan menyeluruh, wajib predikat yang bersifat positif berlaku bagi setiap individu dari cakupan *kull*

tersebut, dan predikat yang bersifat negatif pun ditetapkan bagi setiap individunya — baik *kull* itu diidafahkan (disandingkan) maupun tidak. Sebab, idafah padanya tetap tersirat secara makna meskipun gugur secara lafaz.

Jadi apabila engkau berkata "*kulluhum dzahaba*" (mereka semua pergi), "*kullukum sayarwi*" (kalian semua akan meriwayatkan), "*kullun dzahaba*" (semuanya pergi), atau "*kullun sayurwa*" (semuanya akan diriwayatkan), maka hukum itu mencakup seluruh individu subjek. Apabila hukum itu berupa penafian, seperti "*kulluhum lam ya'ti*" (mereka semua tidak datang) atau "*kullun lam yaqum*" (semuanya tidak berdiri), maka demikian pula berlakunya.

Oleh karena itu, kalimat semacam ini sah untuk dipertentangkan dengan penetapan sebagian (ijab juz'i), sebagaimana dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam ketika beliau ditanya: "*Apakah shalat dipendekkan ataukah engkau lupa?*" Beliau menjawab: "*Tidak terjadi satu pun dari itu semua.*" Lalu Dzul Yadain berkata: "*Tidak, sungguh sebagian dari itu telah terjadi.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Termasuk dalam kategori ini pula adalah bait syair yang dibawakan oleh Sibawaih rahimahullahu ta'ala:

Sungguh Ummu al-Khayar telah menuduhku, dengan suatu dosa yang semuanya tidak pernah aku perbuat.

Sibawaih membacanya dengan me-rafa'-kan kata "*kulluhu*" (semuanya) dan menganggap kurang bagus karena dihapusnya kata ganti (dhamir) yang kembali dari predikat. Sementara selain Sibawaih melarangnya secara mutlak dan membaca bait itu dengan mansub (dinasabkan), yakni "*kullahu lam asna*".

Namun yang benar adalah membacanya dengan rafa', demi menjaga penafian umum yang dimaksud oleh penyair dan yang ia banggakan di hadapan Ummu al-Khayar. Seandainya dibaca mansub, tujuannya tidak akan tercapai, karena maknanya menjadi: "Aku tidak melakukan keseluruhan dosa itu" – yang berarti ia hanya tidak melakukan sebagiannya, dan ini justru bertentangan dengan maksudnya.

Pendapat Sibawaih diperkuat oleh bacaan Ibnu Abbas dalam Surah al-Hadid: **"Mereka itulah yang lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang yang berinfak setelahnya dan berperang. Dan kepada masing-masing, Allah menjanjikan kebaikan."** (Al-Hadid: 10). Ini menunjukkan bahwa menghapus kata ganti penghubung (dhamir 'a'id) adalah dibolehkan dan tidak buruk.

Termasuk dalam hal ini pula, menurut salah satu pendapat, adalah firman Allah: **"Katakanlah: Bagaimana pendapatmu jika azab Allah datang kepadamu di waktu malam atau siang hari, lalu apa yang diminta untuk disegerakan oleh orang-orang yang berdosa?"** (Yunus: 50). Az-Zajaj membolehkan kalimat ini sebagai kalimat ibtida'iyyah (dimulai dari awal) dengan dhamir 'a'id yang dihapus dari kata *"yasta'jilu"*, yakni asalnya *"yasta'jiluhu"* – sebagaimana dhamir dihapus dari shilah (anak kalimat relatif), sifat, dan hal apabila ada petunjuk yang memadai. Adapun klaim bahwa penghapusan dhamir dari predikat itu buruk adalah klaim yang tidak berdasar.

Pembahasan lebih lengkap tentang penetapan masalah ini ada di tempat lain. Yang terpenting di sini adalah bahwa membaca bait tersebut dengan mansub demi menghindari penghapusan justru merusak makna secara parah.

Adapun apabila penafian didahulukan dan engkau berkata "*lam asna' kullahu*" (tidak aku lakukan semuanya) atau "*lam adhrib kullahum*" (tidak aku pukul mereka semua), maka seolah-olah engkau tidak menyentuh penafian terhadap setiap individu, melainkan hanya menafikan tindakan terhadap keseluruhan tanpa menafikan tindakan terhadap sebagian. Tidakkah engkau lihat bahwa "*lam asna'il kulla*" (tidak aku lakukan semuanya) adalah kebalikan dari "*sana'tul kulla*" (aku lakukan semuanya), dan ijab kulli (penetapan menyeluruh) kebalikannya adalah salb juz'i (penafian sebagian)?

Perhatikan pula ungkapan mereka: "*Aku tidak menghendaki semua ini*" — yang diucapkan ketika seseorang melakukan apa yang ia inginkan beserta hal-hal lainnya. Dalam hal itu engkau berkata: "*Lam urid kulla hadza*" (tidak aku menghendaki semua ini), namun tidak tepat jika engkau berkata: "*Kullu hadza lam uridhu*" (semua ini tidak aku kehendaki). Renungkanlah, inilah penjelasan persoalan ini, dan hal ini sudah cukup untuk menggantikan uraian panjang yang melelahkan namun sedikit manfaatnya.

Pasal

Ketahuiilah bahwa "*kull*" termasuk kata-kata yang merujuk pada orang ketiga (ghaib). Apabila engkau menyandarkannya (mengidafahkan) kepada orang yang diajak bicara (mukhatab), engkau boleh mengembalikan kata ganti (dhamir) kepadanya dengan lafaz orang ketiga — mengikuti lafaznya — dan boleh pula dengan lafaz orang kedua (mukhatab) — mengikuti maknanya. Jadi engkau boleh berkata: "*kullukum fa'altum*" (kalian semua telah

melakukan) atau "*kullukum fa'alu*" (mereka semua — yakni kalian — telah melakukan).

Apabila engkau berkata: "*Antum kullukum fa'altum*" (kalian semua telah melakukan) atau "*Antum kullukum baynakum dirhamun*" (di antara kalian semua ada satu dirham): jika engkau menjadikan "*antum*" sebagai muftada' dan "*kullukum*" sebagai penguat (taukid), maka katakanlah "*antum kullukum fa'altum*" dan "*baynakum dirhamun*" — agar cocok dengan muftada'. Namun jika engkau menjadikan "*kullukum*" sebagai muftada' kedua, engkau boleh memilih dua cara: pertama, "*fa'alu*" dan "*baynakum dirhamun*" — mengikuti lafaz "*kull*"; kedua, "*fa'altum*" dan "*baynakum dirhamun*" — mengikuti makna, karena "*kull*" secara makna merujuk kepada orang-orang yang diajak bicara.

Faedah

Ulama Kufah dan Basrah berbeda pendapat mengenai "*kila*" dan "*kilta*". Ulama Basrah berpendapat bahwa keduanya adalah isim mufrad (kata benda tunggal) yang menunjukkan dua. Karenanya, kata ganti boleh dikembalikan kepadanya sesuai lafaznya — dan ini lebih banyak — atau sesuai maknanya — dan ini lebih sedikit. Huruf alif pada "*kila*" menurut mereka adalah lam al-fi'l, bukan alif tatsniyyah (penanda dua). Mereka punya beberapa argumen, di antaranya: *kila* dalam ketiga keadaan sintaksis (rafa', nashb, jar) bersama isim zahir tetap berbentuk sama, sementara isim tatsniyyah tidak demikian. Adapun berubahnya alif itu menjadi ya' bersama dhamir tidak menunjukkan bahwa itu adalah alif tatsniyyah — sebagaimana alif pada "*ala*", "*ila*", dan "*lada*". Ini adalah pendapat Al-Khalil dan Sibawaih.

Mereka juga berargumen dengan ungkapan "*kilahuma dzahibun*" (keduanya pergi) bukan "*dzahibani*". Namun Sibawaih tidak menjadikan ini sebagai argumen, karena seperti yang telah lalu: apabila engkau menyandarkan lafaz "*kull*", engkau menunggalkan predikatnya meskipun menunjukkan jamak — karena "*kullukum ra'in*" (setiap kalian adalah penggembala) setara dengan "*kullu wahidin minkum ra'in*" (setiap satu dari kalian adalah penggembala). Demikian pula "*kilakuma qa'imun*" artinya setiap satu dari kalian berdua berdiri.

Jika dikatakan: "Predikat dirunggalkan pada *kull* dan *kila* karena keduanya adalah isim mufrad" — maka jawabnya: ini terbantah oleh kenyataan bahwa jamak dan tatsniyyah diperkuat (dikuatkan/ditaukid) dengan keduanya, padahal sebagaimana jamak dan tatsniyyah tidak disifati dengan mufrad, demikian pula tidak seharusnya dikuatkan dengannya — bahkan lebih utama lagi — karena taukid adalah pengulangan yang dikuatkan itu sendiri, berbeda dengan sifat yang merupakan bagian darinya dari satu segi.

Sandaran utama bagi pembela mazhab Sibawaih adalah argumen pertama tersebut beserta sanggahan-sanggahannya; dan tatsniyyah tidak dikuatkan dengan mufrad seperti yang telah kami jelaskan.

Jika dikatakan: "Jawabannya adalah bahwa *kila* adalah isim untuk tatsniyyah, sehingga penguatan dengannya adalah baik dan kecocokan terwujud dari sisi maknanya — dan itulah yang dimaksud dalam kalimat, sehingga kerunggalan lafaz tidak merusak" — maka jawabnya: hal ini mungkin berlaku pada jamak, yaitu bahwa lafaznya mufrad namun maknanya jamak, seperti *kull* dan isim-isim jama' seperti *rahth* dan *qawm* — karena bentuk-

bentuk jamak itu sangat beragam: muzakkar salim, mu'annas salim, taksir dengan berbagai macamnya, dan yang lafaznya satu seperti yang telah dijelaskan. Maka tidaklah aneh jika bentuk lafaz mufrad namun maknanya jamak.

Adapun tatsniyyah, ia tidak pernah berbeda — melainkan selalu mengikuti satu pola di mana pun ia berada. Maka sangat jauh, bahkan mustahil, ada isim mufrad yang maknanya tatsniyyah. Kalian hanya punya qiyas kepada jamak, namun perbedaan keduanya telah jelas. Maka terpastilah bahwa *kila* adalah lafaz tatsniyyah yang alifnya berubah menjadi ya' bersama dhamir namun tidak bersama isim zahir.

Sebab apabila engkau menyandarkannya kepada isim zahir, engkau tidak perlu mengubah alifnya menjadi ya', karena perubahan itu sudah terjadi pada mudhaf ilaih — karena kedudukannya seperti bagian darinya, mengingat lafaz itu menunjukkan satu makna, sebab *kila* itu adalah hakikat dari apa yang disandarinya. Berbeda dengan "*thawba ar-rajulayn*" (dua baju dua Zayd) — karena andaikan engkau berkata "*marartu bi kila ar-rajulayn*", engkau telah menggabungkan dua tanda tatsniyyah pada sesuatu yang seperti satu kata, karena keduanya tidak pernah terpisah dan *kila* tidak pernah lepas dari idafah sama sekali.

Perhatikanlah bagaimana mereka meninggalkan "*dharabtu ra'say az-Zaydayn*" dan berkata "*ru'usahuma*" — karena mereka melihat mudhaf dan mudhaf ilaih seperti satu nama — padahal kepala-kepala itu bisa terpisah dari idafah. Demikian pula "*qulub*" dalam firman Allah: "**Hati kalian berdua telah condong.**" (At-Tahrim: 4). Jika dalam hal yang idafahnya bersifat 'aridh (sementara) saja mereka sudah meninggalkan tanda tatsniyyah, bagaimana pula dengan tempat yang idafahnya tidak pernah berpisah darinya?

Inilah yang mendorong mereka untuk menetapkan alif secara konsisten dalam semua keadaan. Dan ini lebih baik daripada kebiasaan kabilah Thayyi', Khats'am, Bani al-Harits, dan lainnya yang menetapkan alif pada tatsniyyah dalam semua keadaan — seperti "*az-Zaydani*" dan "*al-'Amrani*". Apabila mereka menyandarkannya kepada dhamir, mereka mengubah alifnya menjadi ya' dalam nashb dan jar — karena mudhaf ilaih (dhamir) tidak memiliki tanda i'rab dan tidak pernah ditatsniahkan dengan ya', melainkan selalu dengan alif — sehingga hilanglah alasan yang menyebabkan mereka meninggalkan alif pada isim zahir. Inilah pendapat yang benar insya Allah, sebagaimana engkau lihat, meskipun Sibawaih adalah sosok yang sangat agung dan terdepan dalam ilmu ini — namun pendapatnya ada yang diambil dan ada yang ditinggalkan.

Di antara yang menunjukkan kebenaran pendapat ini: dari lafaz *kila* dapat dipahami apa yang dipahami dari lafaz *kull*, dan *kila* sesuai dengannya pada huruf fa' dan 'ain. Adapun lam-nya dihapus, sebagaimana banyak terjadi pada nama-nama lain. Barangsiapa mengklaim bahwa lam al-fi'l-nya adalah waw dan bahwa ia berasal dari asal kata yang berbeda dengan *kull*, maka ia tidak punya dalil yang mendukungnya dan tidak ada derivasi kata (isytiqaq) yang membenarkannya.

Jika dikatakan: "Mengapa dhamir dikembalikan kepadanya dalam bentuk mufrad jika ia adalah tatsniyyah?" Jawabnya: seperti yang telah lalu tentang dikembalikannya dhamir kepada *kull* dalam bentuk mufrad — sebagai isyarat bahwa predikat berlaku bagi setiap satu-satu, seolah-olah engkau berkata: "Setiap satu dari dua laki-laki itu berdiri." Dan di sini ada keindahan tersendiri: dikembalikannya dhamir dalam bentuk mufrad lebih indah karena

mengandung makna bahwa perbuatan itu bersumber dari masing-masing secara mandiri sekaligus bersama yang lain.

Jika dikatakan: "Mengapa kasraf pada huruf kaf dari *kila*, padahal ia berasal dari *kull* yang huruf kafnya didhommah?" Jawabnya: ini tidak mengikat mereka, karena mereka tidak mengatakan bahwa ia adalah lafaz *kull* itu sendiri. Mereka dapat mengatakan: kasrah itu adalah pertanda makna dua, sebagaimana awal lafaz tatsniyyah dimulai dengan kasrah. Oleh karena itu mereka juga mengkasrahkan huruf 'ain dari *'isyirin* (dua puluh) sebagai isyarat tatsniyyah dari *'asyr*.

Di antara yang menunjukkan kebenaran pendapat ini juga: *kilta* setara dengan *"tsnata"* (dua perempuan), dan tidak ada perselisihan bahwa alif *tsnata* adalah alif tatsniyyah — maka demikian pula alif *kilta*. Barangsiapa mengklaim bahwa asalnya adalah *"kilawahuma"*, maka ia mengklaim sesuatu yang ditolak akal sehat dan tidak ada buktinya.

Yang juga menunjukkan kebenarannya: engkau berkata dalam penguatan, *"marartu bi ikhwatika tsalatsatihim wa arba'atihim"* (aku berjumpa dengan saudara-saudaramu, ketiganya dan keempatnya), sehingga engkau menguatkan dengan bilangan. Maka qiyas menghendaki engkau berkata juga dalam tatsniyyah: *"marartu bi akhawayika itsnayhima"* (aku berjumpa dengan kedua saudaramu, keduanya) — namun mereka mencukupkan diri dengan *"kilayahima"* karena ia semakna dengannya. Jika demikian, ia adalah tatsniyyah seperti tatsniyyah itu pula.

Jika dikatakan: "Engkau berkata *'kila akhawayaka ja'a'* (salah satu dari keduanya datang) namun tidak berkata *'itsna akhawayaka ja'a'* (dua dari kedua saudaramu datang) — ini menunjukkan ia tidak

semakna dengannya" – jawabnya: bilangan yang berfungsi sebagai taukid hanya bisa menjadi taukid bila diletakkan di belakang sebagai tabi' (pengikut). Apabila dimajukan, tidak boleh – karena ia bermakna sifat, sedangkan sifat tidak boleh mendahului yang disifati. Maka engkau tidak boleh berkata "*tsalatsatun ikhwatuka ja'uni*" (tiga saudara-saudaramu datang kepadaku). Berbeda dengan *kull*, *kila*, dan *kilta*, karena pada ketiganya terdapat makna ihathah (cakupan menyeluruh), sehingga ia seperti huruf yang masuk untuk suatu makna pada kata setelahnya. Karenanya, mendahulukan ketiganya dalam keadaan dijadikan musnad ilaih (subjek berita) itu baik, dan mengakhirkannya dalam keadaan taukid juga baik.

Faedah

Ajma' tidak bisa digunakan untuk menguatkan mufrad dari yang berakal, maupun sesuatu yang hakikatnya tidak terbagi-bagi. *Ajma'* hanya digunakan untuk menguatkan apa yang dapat terbagi, seperti sekumpulan orang-orang yang berakal – sehingga ia berperan seperti *kull*.

Jika dikatakan: "Tapi engkau berkata '*ra'aytu Zaydan ajma'a*' (aku melihat Zayd seluruhnya) ketika engkau melihatnya tampil dari suatu celah atau semacamnya" – jawabnya: ini bukan taukid hakiki bagi Zayd, karena engkau tidak bermaksud hakikat dan zatnya, melainkan apa yang ditangkap oleh mata. Dan *ajma'* di sini adalah isim ma'rifah karena idafah, meskipun tidak tampak idafahnya secara lafaz – karena "*qabhadhtu al-mala ajma'a*" (aku mengambil harta itu semuanya) maknanya "*kullahu*" (seluruhnya).

Maka karena ia mudhaf secara makna, ia menjadi ma'rifah dan digunakanlah ia untuk menguatkan ma'rifah.

Mereka mencukupkan diri tanpa menyebut mudhaf ilaih secara eksplisit bersamanya, namun tidak mencukupkan diri tanpa menyebut mudhaf secara eksplisit bersama *kull* apabila engkau berkata "*qabhadhtu al-mala kullahu*" (aku mengambil harta itu semuanya). Sebab *kull* bisa menjadi taukid maupun bukan, dan bisa diletakkan di awal kalimat seperti "*kullukum dzahibun*" (kalian semua pergi) – sehingga ia setara dengan *nafs* dan *'ayn*, karena masing-masing dari ketiganya bisa menjadi taukid atau bukan. Apabila dijadikan taukid, ia wajib disandarkan kepada dhamir yang dikuatkan agar diketahui bahwa ia adalah taukid dan bukan lainnya. Berbeda dengan *ajma'*, karena ia hanya datang sebagai tabi' (pengikut) dari apa sebelumnya, maka cukuplah isim zahir yang dikuatkan tanpa perlu menyebut dhamirnya secara eksplisit – sebagaimana yang dilakukan pada "*sahar*" (waktu sahur) apabila dimaksudkan untuk hari tertentu: ia menjadi ma'rifah dengan makna idafah tanpa perlu menyebut mudhaf ilaih secara eksplisit, karena bertumpu pada penyebutan hari sebelumnya.

Jika dikatakan: "Mengapa *ajma'* tidak bisa didahulukan seperti *kull*?" – jawabnya: karena *ajma'* mengandung makna sifat sebab ia merupakan musytaqq (kata turunan) dari "*jama'tu*" (aku mengumpulkan), sehingga ia tidak bisa jatuh sebagai tabi' bila didahulukan – berbeda dengan *kull*.

Di antara hukum-hukumnya: *ajma'* tidak dapat ditatsniahkan maupun dijamakkan sesuai lafaznya. Adapun ketidakbolehan tatsniyyahnya: karena ia ditetapkan untuk menguatkan jumlah yang dapat terbagi-bagi, sehingga andaikan ditatsniahkan, "*ajma'ani*" tidak akan mengandung penguatan makna tatsniyyah

seperti yang ada pada "*kilayahima*" — karena taukid adalah pengulangan makna yang disebutkan. Apabila engkau berkata "*dirhamaani*", engkau memberi tahu bahwa keduanya adalah dua, maka apabila engkau berkata "*kilahuma*" seolah-olah engkau berkata "*itsnahuma*". Hal ini tidak tepat pada "*ajma'ani*" karena ia setara dengan mengucapkan "*ajma'u wa ajma'u*" — seperti "*az-Zaydani*" yang setara dengan "*Zayd wa Zayd*". Maka "*ajma'ani*" tidak memberimu pengulangan makna tatsniyyah, melainkan hanya satu tatsniyyah — berbeda dengan "*kilahuma*". Demikian pula "*itsnahuma*" yang menjadi pengganti "*kilayahima*" tidak bisa dikatakan "*itsn wa itsn*" (satu dan satu), karena ia adalah tatsniyyah yang tidak dapat diurai dan tidak berdiri sendiri.

Maka tidak layak untuk menguatkan makna tatsniyyah dan jamak kecuali dengan lafaz yang tidak memiliki bentuk mufrad dari lafaznya — agar benar-benar menjadi taukid sejati. Karena setiap jamak yang lafaznya dapat diuraikan ke bentuk mufrad, ia hanyalah bersifat jamak secara 'aridh (sementara), sehingga bagaimana bisa digunakan untuk menguatkan makna jamak? Taukid adalah penetapan, pengukuhan, dan penghilangan kesamaran — maka ia wajib menjadi sesuatu yang kokoh secara lafaz maupun makna.

Adapun dihapusnya tanwin dari "*jama*" — itu seperti dihapusnya tanwin dari "*sahar*", karena keduanya mudhaf secara makna.

Jika dikatakan: "Nun jamak pun dihapus dalam idafah — mengapa tidak dihapus dari *ajma'in* yang mudhaf secara makna?" — jawabnya: idafah maknawiyah tidak cukup kuat untuk menghapus nun yang berharakat, yang kedudukannya seperti harakat itu sendiri. Perhatikanlah bahwa nun jamak tetap ada bersama alif lam, dan dalam keadaan waqaf, sedangkan tanwin

tidak demikian. Maka idafah maknawiyah cukup kuat untuk menghapus tanwin, namun tidak cukup kuat untuk menghapus nun – kecuali idafah lafziyah (yang nyata).

Jika dikatakan: "Mengapa idafah lafziyah lebih kuat dari idafah maknawiyah, padahal 'amil (faktor) lafzi lebih kuat dari 'amil ma'nawi?" – jawabnya: idafah lafziyah tidak pernah ada kecuali ia mengandung makna idafah maknawiyah sekaligus. Maka apabila keduanya terkumpul, ia lebih kuat dari makna semata yang terpisah dari lafaz. Oleh karena itu wajarlah idafah maknawiyah itu lebih lemah. Dan ini jelas bagi siapa yang bersikap adil dan objektif.

